

عبدالحدیہ

اردو شرح ہدایہ

از

مولانا سید امیر علی رحمانیہ
مترجم نقادی عالمگیری

مکتبہ رحمانیہ

اقلینڈ اردو بازار لاہور

عین الہدایہ دوم

اُردو شرح ہدایہ

کتاب العتق تاکتب الوقف

از

مولانا سید امیر علی (مرحوم)

مترجم فتاویٰ عالمگیری



مکتبہ رحمانیہ

اقرا سنٹر - غزنی سٹریٹ - اُردو بازار - لاہور

کتاب العتاق

یہ کتاب آزادی کے بیان میں ہے، عتق آزادی - اعتاق آزاد کرنا - معتق بکسر تاء آزاد کرنے والا، معتق بفتح تاء آزاد کیا ہوا۔ پھر عتق کا سبب دو قسم ہے اول یہ کہ آدمی کے ذمہ واجب ہو جیسے کفارہ و نذر وغیرہ میں بردہ آزاد کرنا واجب ہوتا ہے۔ دوم یہ کہ واجب نہ ہو تو اس میں ایک اختیاری ہے اور دوم غیر اختیاری ہے۔ پس اختیاری یہ ہے کہ آدمی نے ثواب کی نیت سے کوئی بردہ آزاد کیا اور غیر اختیاری یہ کہ اپنا قریبی خریدتا تو وہ اس کے ملک سے آزاد ہو جائے گا۔ اور آزاد کرنے والے میں شرط یہ ہے کہ خود آزاد عاقل بالغ اور مملوک کا مالک ہو۔ خواہ مرد ہو یا عورت ہو اور آزاد کرنا کافر کی طرف سے بھی صحیح ہے آزاد کرنے کے چند اقسام ہیں اول مرسل یعنی فی الحال بدوں کسی شرط کے آزاد کر دیا۔ دوم معتق یعنی اگر تو ایسا کرے یا میں ایسا کروں تو آزاد ہے۔ سوم اپنی موت کے بعد آزادی کو مضاف کرنا یعنی مثلاً تو میری موت کے بعد آزاد ہے پھر مرا کہ ان میں سے ہر عین ہو یا غیر عین ہو۔ ع - الاعتاق تصرف مندوب الیہ قال علیہ السلام ایما مسلم اعتق مومنًا اعتق الله بكل عضو منه عضوان منه من الناس ولهذا استحبوا ان يعتق الرجل العبد والمرأة الامه لیتحقق مقابلة الاعضاء بالاعضاء — آزاد کرنا ایسا کام ہے جس کی جانب ترغیب دی گئی ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جس مسلمان نے کسی مسلمان کو آزاد کیا اللہ تعالیٰ اس کے ہر عضو کے بدلے آزاد کرنے والے کا عضو آگ سے آزاد کرتا ہے رواہ الائمة الستہ فی الصحاح اور اسی واسطے علمائے متعب لکھا ہے کہ مرد تو غلام کو آزاد کرے اور عورت ہو تو باندی آزاد کرے تاکہ سب اعضا کا مقابلہ باہم متحقق ہو جائے۔ وقال العتق یصح من الحر البالغ العاقل فی مملکة شرط الحرية لان العتق لا یصح الا فی المملکة ولا ملک للمملوک والبلوغ لان الصبی لیس من اهله لکونه ضرًا ظاہرًا ولهذا لا یملکہ الولی علیہ والعقل لان المجنون لیس باهل للتصرف ولهذا لو قال البالغ اعتقت ذاتا صبی فالقول قوله وكذا لو قال المعتق اعتقت انا مجنون وجنونه کان

ظاہر الوجود الا سناد الی حالۃ منافیۃ وکذا لوقال الصبی کل مملوک املکہ فهو حرا ذالاحتکانت لا یصح لانه لیس باهل لا اول ملزم ولا بد ان یکون العبد فی ملکہ حتی لو اعتق عبد غیرہ لا ینفک عتقہ لقولہ علیہ السلام لا تعتق فیما لا یمکنک ابنت آدم - قدوری نے فرمایا کہ آزاد کرنا عاقل بالغ آزاد آدمی سے اپنے ملک میں صحیح ہے یعنی اپنے مملوک کو آزاد کرے تو جائز ہوگا۔ پس قدوری نے آزاد کرنے والے کے خود آزاد ہونے کی شرط اس وجہ سے لگائی کہ آزاد کرنا صرف اپنے ملک میں صحیح ہوتا ہے اور جو خود مملوک ہو اس کی کچھ ملک نہیں ہوتی اور بالغ ہونے کی شرط اس واسطے لگائی کہ غیر بالغ کو آزاد کرنے کی لیاقت نہیں ہے کیونکہ آزاد کرنا بظاہر ضرر ہوتا ہے اسی واسطے طفل کے ولی کو طفل کی طرف سے آزاد کرنا جائز نہیں اور عاقل ہونے کی شرط اس واسطے لگائی کہ مجنون کو کسی تصرف کی لیاقت نہیں ہے اور چونکہ عقل دبلوغ شرط ہے تو اگر بالغ آدمی نے کہا کہ میں نے اس غلام کو ایسی حالت میں آزاد کیا تھا کہ جب میں خود طفل تھا تو قول اسی کا قبول ہوگا۔ (کیونکہ وہ صحیح آزاد کرنے سے منکر ہے) اور اسی طرح اگر آزاد کرنے والے نے کہا کہ میں نے اس غلام کو ایسی حالت میں آزاد کیا کہ میں مجنون تھا اور حال یہ کہ اس شخص کا جنون لوگوں پر ظاہر تھا تو بھی اسی کا قول قبول ہوگا اس کی وجہ یہ ہے کہ آزاد کرنے والے نے آزاد کرنا ایسے حال میں بیان کیا کہ اس وقت آزاد کرنا صحیح نہیں ہو چاہے اور اسی واسطے اگر طفل نے کہا کہ ہر مملوک جس کا میں مالک ہوں وہ اس وقت آزاد ہے جب میں بالغ ہو جاؤں تو طفل سے یہ آزاد کرنا صحیح نہیں ہے کیونکہ طفل کو یہ لیاقت نہیں ہے کہ ایسی بات کہے جو اس پر لازم کر دے۔ پھر یہ ضرور ہے کہ جس غلام کو آزاد کرتا ہے وہ اس کی ملک میں ہو حتیٰ کہ اگر کسی نے دوسرے کا غلام آزاد کر دیا تو یہ نافذ نہ ہوگا کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ آدمی جس کا مالک نہ ہو اس میں آزاد کرنا کچھ نہیں ہے۔ اس حدیث کو ابو داؤد و ترمذی نے روایت کیا اور کہا کہ حدیث صحیح ہے اور اسی حدیث کے موافق جہور علم کا قول ہے کہ جس چیز کا آدمی مالک نہ ہو اس کو آزاد کرنا باطل و دینا یا اس کی نذر کرنا صحیح نہیں ہے۔ واذا قال لعبده اؤامته انت حر اذ معتق او عتیق او محررا وقد حررتک اوقدا اعتقتک فقد عتیق نوى به العتق اولحرین لان هذه الالفاظ صریح فیہ لانها مستعملة فیہ شرعا و عرفا فاعنی ذلك عن الذیۃ والوضع وان کان فی الاخبار فقد جعل النشأۃ فی التمیقات الشرعیۃ للحاجۃ کما فی السطاق والبیع وغیرہما۔ اگر آدمی نے اپنے غلام یا باندی کو کہا کہ تو آزاد ہے یا معتق ہے یا عتیق ہے یا محرر ہے یا میں نے تجھے آزاد کیا یا میں نے تجھے محرر کیا تو وہ آزاد ہو خواہ اس لفظ سے آزاد کی نیت کی یا نہ کی ہو اس واسطے کہ یہ الفاظ آزاد کرنے کے معنی میں صریح ہیں کیونکہ شرعا عرفا اسی معنی میں مستعمل ہیں تو صریح ہونے سے کچھ نیت کی حاجت نہیں ہے اور اصل وضع میں یہ الفاظ اگرچہ اخبار کے معنی میں تھے مگر تصرفات شرعیہ میں ضرورت کی وجہ سے انشاء کر دیئے گئے ہیں جیسا طلاق اور بیع وغیرہ میں ہے۔ یعنی مثلاً تو آزاد ہے دراصل جملہ خبریہ ہے لیکن سابق میں آزادی ثابت ہونے کی خبر دیتا ہے لیکن آزادی پیدا کرنے کے واسطے بھی شرع و عرف میں یہی لفظ لیا گیا تو معنی یہ ہو گئے کہ میں نے تجھ میں فی الحال آزادی پیدا کر دی۔ ولوقال عقیقۃ به الاخبار الباطل اوانه حر من العمل صدق دیانۃ لانه یعقلہ ولا یدین قضاء لانه خلاف الظاہر اور اگر اس نے کہا کہ میں نے ان الفاظ سے جھوٹی خبر بیان کرنے کی نیت کی تھی یا کہا کہ میری یہ مراد تھی کہ تو کام سے آزاد ہے تو دیانت کی راہ سے اس کی تصدیق کی جائے گی کیونکہ لفظ اسی معنی کو بھی محض ہے ولیکن قاضی اس کی تصدیق نہ کرے گا کیونکہ یہ ظاہر کے خلاف ہے نہ کیونکہ ظاہر میں جب کہا جاتا ہے کہ تو آزاد ہے یا معتق وغیرہ تو عرف اور شرع میں یہی ظاہر ہوتا ہے کہ غلامی سے آزاد ہے اور رہا یہ احتمال کہ میں نے جھوٹا طور پر یہ بات کہی یا یہ معنی کہ تو کام سے آزاد ہے ظاہر کے خلاف ہے اور قاضی پر واجب ہے کہ ظاہر کے موافق حکم کرے تو قاضی اس

کی تصدیق نہ کرے گا بلکہ اس کے آزاد ہوجانے کا حکم دے گا۔ ولو قال له یا حریا عقیق یعتق لانه نداء بغير وصف
فی العتق وهو لا يستحضار المتأدی بالوصف المذكور هذا هو حقیقته فیقتضی تحقق الوصف فیہ ولانه یثبت من
جملته فیقتضی ثبوته تصدیقاً له فیما لا یجوز وسنقره من بعد ان شاء الله تعالی الا ان اسماء حرائم ناداة یحرران مراده
الاعلام باسم علمه وهو ما لقیه به ولوناداة بالفارسیة یا اتحاد وقد لقیه بالعراق الواعیتق وكذا عکسہ لانه یسبئ
باسم علمه فیعتبر اخباراً عن الوصف - اور اگر مولیٰ نے مملوک سے کہا کہ او آزاد یا اسے عقیق تو وہ آزاد ہوجائے گا کیونکہ
یہ پکارنا ایسے لفظ کے ساتھ ہے جو صریح عتق کے ثبوت میں ہے کیونکہ ندا تو منادی کو بوجہ مذکور حاضر کرنے کے لئے ہوتا
ہے یعنی اس وصف کا منادی حاضر ہونا چاہتا ہے اور یہی منادی کے حقیقی معنی میں تو یہ مقفی ہے کہ منادی میں یہ وصف
ثابت ہو اور اس وصف کا ثابت ہونا خود پکارنے والے کی طرف سے ہو سکتا ہے تو مولیٰ کے قول کی تصدیق کے واسطے اس وصف
کا ثابت ہونا لازم آیا اور ہم آئندہ انشاء اللہ تعالیٰ اس کی تصریح کریں گے۔ لیکن اگر مولیٰ نے اس کا نام آزاد یا حریا منقہ رکھا
ہو پھر اس کو پکارا کہ اے حر تو آزاد نہ ہوگا۔ کیونکہ مولیٰ کی مراد یہ ہے کہ اس کے نام سے اس کو خبردار کرے یعنی جو اس کا لقب
رکھا ہے ہاں اگر اس کا ترجمہ کر کے فارسی میں پکارا کہ اے آزاد حالانکہ اس کا لقب آزاد نہیں بلکہ حر رکھا تھا تو شاخ نے
فرمایا کہ وہ آزاد ہوجائے گا اور اگر اسی طرح اس کے برعکس ہو یعنی اس کا لقب آزاد رکھا تھا مگر پکارا کہ اے حریا اے عقیق
تو یہ اس کے نام سے ندا نہیں ہے۔ پس یہ اعتبار کیا جائے گا کہ مولیٰ نے یہ وصف اس میں ثابت ہونے کی خبر دی تھ اور
چونکہ یہ وصف ثابت ہونا خود مولیٰ کے اختیار میں ہے تو مولیٰ نے گویا اس میں یہ وصف ثابت کر کے تب اس کو پکارا کہ او آزاد
یا اے حر پس آزاد ہوجائے گا۔ وكذا لو قال داسک حر او وجهک او سابق او بدلتك او قال لامته فربك حر
لان هذه الالفاظ یعبّر بها عن جميع البدن وقد مر فی الطلاق وان اضافة الی جزء شائع یقع فی ذلک الجزء
وسیأتیک الاختلاف فیہ ان شاء الله تعالیٰ - اور اسی طرح اگر مملوک سے کہا کہ تیرا سر آزاد ہے
یا تیرا چہرہ آزاد ہے یا تیری گردن آزاد ہے یا تیرا بدن آزاد ہے۔ یا اپنی باندی سے کہا کہ تیری فرج آزاد ہے تو بھی آزاد
ہوجائے گا۔ کیونکہ یہ ایسے الفاظ ہیں کہ ان سے تمام بدن کی تعبیر ہوتی ہے اور کتاب الطلاق میں یہ بیان موزوں چکا اور اگر آزاد
کرنا مملوک کے کسی جزء شائع یعنی چوتھائی تہائی وغیرہ کی طرف نسبت کیا تو آزادی اس جزء میں واقع ہوجائے گی۔ اور اس میں
جو احتمال ہے انشاء اللہ تعالیٰ عنقریب نہ آئے۔ ہے جسے یعنی تہائی چوتھائی وغیرہ جزء شائع میں جب آزادی واقع ہوئی
تو تمام بدن میں پھیل جائے گی یا فقط یہی جزء آزاد ہوگا۔ ان اضافة الی جزء معین لا یعبّر به عن الجملة کالید ولوجل
لا یقع عندنا خلافاً للشافعی والکلام فیہ کالکلام فی اللطلاق وقد بینا - اور اگر آزاد کرنا کسی میں جزء کی
طرف نسبت کیا جس سے تمام بدن تعبیر نہیں کیا جاتا ہے جیسے ہاتھ یا پاؤں تو ہمارے نزدیک متفق واقع نہ ہوگا۔ اور
اس میں امام شافعی کا اختلاف ہے اور اس میں گفتگو ویس ہی ہے جیسے طلاق میں ہے اور اس کو ہم بیان کر چکے۔ ولو
قال لاملك لی عليك وفوی به حریتہ عتق وان لم ینولہ یعتق لانه یحتمل انه الاد لاملك لی عليك لانی یعتق
ویحتمل لانی اعتقتك فلا یتعین احدھما مراداً بالنية - اور اگر مملوک سے کہا کہ میری گھبراہٹ پر کوئی
ملک نہیں ہے اور اس سے آزادی کی نیت کی تو آزاد ہوجائے گا اور اگر یہ نیت نہ کی تو آزاد نہ ہوگا کیونکہ اس میں دو
احتمال ہیں ایک یہ کہ میری ملک تجھ پر اس واسطے نہیں کہ میں نے تجھے بیچ ڈالا اور دوسرا احتمال یہ کہ ملک اس واسطے نہیں
کہ میں نے تجھے آزاد کر دیا تو بدین نیت کے کوئی احتمال متعین نہ ہوگا۔ قال وكذا انما یات العتق وذلك مثل قوله

خروجت من ملک ولا سبیل لی علیک ولا دق لی علیک وقد خلیت سبیلک لانه یحتمل نفی السبیل والخروج عن الملک
وتخلیة السبیل بالبیع والکتابۃ کما یحتمل بالعتق فلا بد من النفیة وکذا قوله لا منه قد اطلقت لانه بمنزله قوله
خلیت سبیلک وهو المردی عن ابی یوسف بخلاف قوله طلقک علی ما تبین من بعد ان شاء الله تعالی -
اور یہی حال عتق کے الفاظ کنایہ کا ہے یعنی نیت ہو تو آزاد ہو گا تو نہیں جیسے مثلاً کہا کہ تو میری ملک سے نکل گیا یا نکل
گئی اور جیسے میرے واسطے تجھ پر کوئی راہ نہیں ہے یا تجھ پر میری رقیقت نہیں ہے یا میں نے تیری راہ خالی کر دی کیونکہ
اس میں احتمال ہے کہ بیع کرنے یا مکتب کرنے سے راہ خالی کرنا ملک سے نکالنا ثابت ہوتا ہے۔ اسی طرح سے یہ بھی
احتمال ہے کہ آزاد کرنے سے ایسا کیا ہو تو نیت ضرور ہے۔

یوں ہی اگر اپنی باندی سے کہا کہ میں نے تجھے اطلاق کیا تو بھی نیت ضرور ہے کیونکہ یہ ایسا ہے جیسے کہا کہ میں نے تیری
راہ خالی کی یعنی نیت سے آزادی ثابت ہو جائے گی بخلاف اس کے اگر باندی سے کہا کہ میں نے تجھے طلاق دی تو نیت سے
بھی آزاد نہ ہوئی چنانچہ ہم آئندہ انشاء اللہ تعالیٰ بیان کریں گے۔ ولو قال لا سلطان لی علیک فدوی العتق لعدیق لان
السلطان عبارة عن الید وسعی السلطان به لقیام یدہ وقد یبقی الملک دون الید کما فی المکتب
بخلاف قوله لا سبیل لی علیک لان فقیہ مطلقاً بانقضاء الملک لان للمولیٰ علی المکتب سبیل فلہذا
یعتق العتق - اور اگر مالک نے کہا کہ تجھ پر میری سلطنت نہیں ہے اور آزادی کی نیت کی تو آزاد نہ ہو گا۔ اس
واسطے کہ سلطنت سے بیان قبضہ ہے اسی سے بادشاہ کو سلطان کہتے ہیں کہ مملکت پر اس کا قبضہ ہو تا ہے اور حال یہ ہے
کہ کبھی ملکیت باقی رہتی ہے اور قابو نہیں رہتا جیسے مکتب میں ہوتا ہے بخلاف اس کے اگر کہا کہ میری تجھ پر کوئی راہ نہیں ہے
کیونکہ بالکل راہ کی نفی کرتا جب ہی ہو سکتا ہے کہ ملک نہ ہو کیونکہ مکتب پر مولیٰ کی راہ باقی رہتی ہے اسی واسطے یہ عتق کو
محتمل ہے۔ ولو قال هذا ابنی وثقت علی ذلک عتق ومعنی المسألة اذا کان یولد مثله مثله واذا کان لا یولد مثله مثله
ذکرہ بعد ہذا ثم ان لم یکن للعبد نسب معروف ینتسب نسبه منه لان ولایۃ الدعویۃ بالملک ثابتۃ والعبد محتاج الی
النسب ینتسب نسبه منه واذا ثبت عتق لانه یستند النسب الی وقت العلوق وان کان له نسب معروف لا ینتسب
نسبه عنہ للتعذر ویعتق اعمالاً لللفظ فی مجازۃ عند تعدد الاعمال بحقیقۃ وجہ المجازۃ ذکرہ من بعد ان شاء الله تعالیٰ۔

اور اگر مولیٰ نے اپنے مملوک کو کہا کہ یہ میرا بیٹا ہے اور اسی بات پر جارس ہو تو وہ آزاد ہو جائیگا آزاد کی واسطے چارہ کچھ شرط
نہیں ہے بلکہ بیعت نسب کے لئے شرط ہے اور اس مسئلہ کے متعلق یہ بھی کہ جس کو بیٹا کہا اس کی عمر اس قدر ہو کہ مولیٰ سے پیدا ہونا ممکن
ہو اور اگر وہ ایسا ہو کہ مولیٰ سے پیدا نہیں ہو سکتا مثلاً دو چار برس کا فرقیہ تو یہ مسئلہ آئندہ مذکور ہے پھر اگر اس غلام کا کوئی نسب
معروف نہ ہو تو مولیٰ سے اس کا نسب بھی ثابت ہو جائیگا کیونکہ بیعت نسب کی ولایت مولیٰ کو ہر جگہ ملک کے حاصل ہے اور اس غلام کو نسب
کی احتیاج بھی ہے تو مولیٰ سے نسب ثابت ہو جائیگا اور جب نسب ثابت ہوا تو آزاد ہو گیا کیونکہ نسب کا اعتقاد اس وقت سے ہے جب لفظ
قام ہوا تھا اور اگر اس غلام کا کوئی نسب معروف نہ ہو تو مولیٰ سے اس کا نسب ثابت ہو گا کیونکہ مولیٰ سے ثابت کرنا متعذر ہے اور یہ غلام آزاد
ہو جائیگا کہ لفظ کہنے معنی مجازی پر قول کیا کہ حقیقی معنی نہیں ہیں اور مجاز کی وجہ ہم انشاء اللہ تعالیٰ بیان کر گئے ہیں اصل
اسباب میں یہ ہے کہ جب مملوک کے ساتھ ایسا نسب بیان کیا کہ مالک ہونے سے آدمی آزاد ہو جاتا ہے۔ مثلاً کہا کہ یہ
میرا بیٹا یا بیٹی یا باپ یا ماں یا چچا یا ماموں ہے تو وہ آزاد ہو جاتا ہے اور اگر کہا کہ یہ میرا داولبے تو بھی ظاہر الروایۃ
یہ ہے۔ ولو قال هذا مولیٰ او یا مولیٰ عتق اما الاول فلان اسم المولیٰ وان کان ینتظم الناصر وامن العلم

والموالاة فی الدین والاعلیٰ والاسفل فی العتاقۃ الادانہ تعین الاسفل فصار کاسم خاص له وهذا لان المولیٰ لا یتستمر بملوکیہ عادۃ وللمصدق نسب معروف فانتهی الاول والثانی والثالث نوع مجاز والکلام لحقیقۃ والاضافة الی العصبہ تنافی کونہ مفتقا تعین المولیٰ الاسفل فالتحقق بالصریح وکذا اذا قال لامته هذه مولاتی لما بینا ولو قال حنیت به المولیٰ فی الدین اذ الکذب یتصدق فیما بینہ ویدین الله تعالیٰ ولا یتصدق فی القضاء لمخالفتہ الظاهر واما الثانی فلا نہ لما تعین الاسفل مراد التعلق بالصریح وبالنداء باللفظ الصریح یحتق بان قال یا حری یا عتیق فکذا النداء بهذا اللفظ وقال من فرج لا یتق فی الثانی لانه یقصد به الاکرام بمنزلة قوله یا سیدی یا مالکی قلنا الکلام لحقیقۃ وقد امکن العمل به بخلاف ما ذکرہ لانه لیس ما یختص بالتعلق فکان اکراما محضا۔ اور اگر مالک نے کہا یہ میرا مولیٰ ہے یا پکارا کہ اسے مولیٰ تو آزاد ہو جائے گا، پس اول کی دلیل یہ ہے کہ لفظ مولیٰ اگرچہ بمعنی ناصر و چچا زاد بھائی و دینی موالیات اور آزاد کرنے والا اور آزاد کیا ہوا ان سب معنوں میں شریک ہوا جاتا ہے لیکن یہاں آزاد کیا ہوا کے معنی متعین ہیں تو وہ اسم خاص ہو گیا اور اس کی یہ وجہ ہے کہ مولیٰ اپنی ملک سے ازراہ عادت کے مددگاری کی درخواست نہیں کرتا بلکہ اور غلام کا نسب بھی معروف ہے تو اول یعنی ناصر کے معنی نہیں ہو سکتا اور رباً دوم و سوم یعنی چچا زاد بھائی یا دینی موالیات کے معنی لینے میں ایک طرح کا مجاز ہے حالانکہ یہاں کلام حقیقی معنوں میں ہے اور چونکہ اس نے غلام کو مولیٰ کہا ہے تو آزاد کرنے والے کے معنی بھی نہیں ہو سکتے۔ پس یہی رہ گیا کہ آزاد کئے ہوئے کے معنی ہیں تو یہاں یہ لفظ بمنزلہ صریح کے ہو گیا اور اسی طرح اگر اپنی باندی کو کہا کہ یہ عورت میری مولیٰ ہے تو بھی بغیر نیت کے آزاد ہو گئی۔ اسی دلیل سے جو ہم نے اوپر بیان کی اور اگر مالک نے دعویٰ کیا کہ میری مرادی تھی کہ میرے ساتھ اس کو دینی موالیات ہے یا میں نے جھوٹ طور پر کہا تھا تو دیانت میں اس کی تصدیق ہو سکتی ہے مگر قاضی تصدیق نہ کرے گا کیونکہ ظاہر سے یہ مراد مخالف ہے اور یہی دوسری صورت یعنی بیگہ اس نے پکارا کہ اے میرے مولیٰ تو آزاد ہونے کی وجہ یہ ہے کہ جب مولیٰ سے آزاد کئے ہوئے کے معنی مراد ہونا متعین ہو گیا تو یہ لفظ بھی صریح سے مل گیا اور صریح لفظ سے آزاد کرنے میں وہ آزاد ہو جاتا تھا مثلاً کہا کہ اے حریا اے متیق تو اسی طرح یا مولیٰ کہہ کر پکارتے ہیں بھی بغیر نیت آزاد ہو جائے گا اور زفر رحمہ اللہ نے کہا کہ اس دوسری صورت یعنی یا مولیٰ کہنے میں آزاد نہیں ہو گا کیونکہ اس سے بزرگی کرنا بھی مقصود ہوتا ہے جیسے یوں کہے کہ اے میرے سید یا اے میرے مالک اور ہم اس کا یہ جواب دیتے ہیں کہ کلام اپنے حقیقی معنی کے واسطے ہے اور یہاں حقیقی معنی پر عمل کرنا ممکن ہے تو مجاز نہ لیا جائے گا بخلاف اس کے جو زفر رحمہ اللہ نے بیان کیا یعنی اے سید یا اے مالک تو اگرچہ حقیقی معنی لئے جائیں مگر آزاد نہ ہوگی کیونکہ اس میں کوئی ایسی بات نہیں ہے جو عتیق کے ساتھ متحقق ہو تو محض اکرام ہو گیا۔ و لو قال یا ابی او یا اخی لم یتق لان النداء لاحلام المتلای الا انہ اذا کان بوصف یسکن اثباتہ من جہتہ کان لتحقق ذلک الوصف فی المتلای استحضار الہ بالوصف المخصوص کما فی قوله یا حری یا عتیق و اذا کان النداء بوصف لا یسکن اثباتہ من جہتہ کان للادعاء المجرد دون تحقیق الوصف فیہ لتعذر سہ والنوۃ لا یسکن اثباتہا حالۃ النداء من جہتہ لانه لو الخلق من ماء لا یکن ابنا لہ بهذا النداء فکان مجرولاً لادعاء ویروی عن ابی حنیفۃ شاذانہ یتق فیہما والاعتماد علی الظاہر۔ اور اگر مولیٰ نے کہا کہ اے میرے بیٹے یا میرے بھائی تو وہ آزاد نہ ہوگا اس واسطے کہ پکارنا تو منادی کو آگاہ کرنے کے لئے ہوتا ہے لیکن جیسے وہ ایسے وصف کے ساتھ ہو جس کا ثابت کرنا پکارنے والے کی طرف سے ممکن ہے تو منادی میں اس

وصف کا ثابت کرنا قرار دیا جائے گا تا مبادی کو اسی خاص وصف کے ساتھ اپنے سامنے حاضر کرے جیسے کہا کہ اے آزاد چنانچہ ہم اس کو بیان کر چکے اور جب پکارنا ایسے وصف کے ساتھ ہو جس کا ثابت کرنا پکارنے والے کی طرف سے ناممکن ہے تو یہ پکارنا خالی آگاہ کرنے کے لئے ہوگا اور اس میں یہ وصف ثابت کرنے کے لئے نہیں ہوگا کیونکہ یہ وصف ثابت کرنا ناممکن نہیں اور بیٹا ہونا ایسا وصف ہے کہ پکارنے کی حالت میں پکارنے والے کی طرف سے اثبات نہیں ہو سکتا کیونکہ اگر وہ غیر کے نطفہ سے پیدا ہو گیا ہے تو کبھی پکارنے والے کا بیٹا نہ ہو جائے گا تو یہ پکارنا خالی آگاہ کرنے کے واسطے ہے اور یہی ظاہر الروایت ہے اور امام ابو حنیفہ سے شاذ روایت یہ ہے کہ دونوں صورتوں میں وہ آزاد ہو جائے گا مگر اعتماد ظاہر الروایہ یہ ہے یعنی آزاد نہ ہوگا۔ ولو قال یا ابنی لا یتحق لان الامر کما اخبر فانہ ابن ابیہ وکذا الخاقان یا بنی اویا بنیۃ لانه تصغیر للابن والبنۃ من غیر اضافۃ والا مکرما اخبر۔ اور اگر کہا کہ اے سپر تو آزاد نہ ہوگا کیونکہ بات یہی ہے جو اس نے بیان کی اس لئے کہ یہ غلام اپنے باپ کا بیٹا ہے اور اسی طرح اگر کہا کہ اے لڑکے کے باپ لڑکی تو بھوکہ ہی حکم ہے کیونکہ یہ تصغیر کے طور پر اس نے بیٹا یا بیٹی بیان کیا اور کچھ اپنی طرف اضافت نہیں کی اور بات یہی ہے جو اس نے کہی یعنی وہ اپنے باپ کا لڑکا یا لڑکی ہے۔ وان قال لغلام لا یولد مثله لثله هذا ابنی عنی عند ابی حنیفۃ واما لا یتحق وهو قول الشافعی لہم انہ کلام محال بحقیقۃ فیرد ویلغو کقولہ اشقت لی قبل ان اخلق او قبل ان تخلق ولا بی حنیفۃ انہ کلام محال بحقیقۃ لکنہ صحیح بمجازۃ لانه اخبار عن حیوۃ من حین ملکہ وهذا لان البنوۃ فی المملوک سبب لحریتہ اما اجماعا واصله للقربۃ واطلاق السبب واردة المسبب مستجان فی اللغة تعجز اولان العربیۃ لانه لبنوۃ فی المملوک والمشاہدۃ فی وصف لانہم من طریق المجاز علی ما عرف فیحمل علیہ تعجزا عن الاعداء بخلاف ما استشهد بہ لانه لا وجہ لہ فی المجاز فتعین الانفاء وهذا مختلف ما اذا قال لغير قطع یدلہم ما صیحتین حیث لم یجعل مجازا عن الاقرار بالمال والتزامہ وان کان القطع سببا لوجوب المال لان القطع خطأ سبب یوجب مال مخصوص وهو الارش وانہ یخالف مطلق المال فی الوصف حتی وجب علی العاقلۃ فی سنتین ولا یکن اثباتہ بدون القطع وما امکن اثباتہ فلا قطع لیس بسبب لہ اما العربیۃ لا تختلف ذاتا وکما فامکن جعلہ مجازا عنہ ولو قال هذا ابی وامی ومثله لا یولد مثله فهو علی هذا الخلاف لما بینا ولو قال لعمی صغیر هذا جدی قبل هو علی الخلاف وقیل لا یتحق بالاجماع لان هذا الکلام لا موجب لہ فی الملک الا بواسطۃ وهو الاب وی غیر ثابتۃ فی کلامہ فتعد ان یجعل مجازا عن الموجب بخلاف الابوۃ والبنوۃ لان لہما موجبا فی الملک من غیر واسطۃ ولو قال هذا ابی لا یتحق فی ظاہر الروایۃ وعن ابی حنیفۃ انہ یحق ووجہ الروایتین ما بینا ولو قال لعمی هذا ابنتی فقد قیل ہو بالاجماع لان المشار لہ لیس من جنس المسمی فتعلق الحكم بالمسمی وهو معدوم فلا یتبع بروقد حقتناہ فی النکاح۔ اور اگر ایسے غلام کو جس کے مثل اس سے پیدا نہیں ہو سکتا ہے کہا کہ یہ میرا بیٹا ہے تو امام ابو حنیفہ کے نزدیک آزاد ہو جائے گا۔ اور صاحبین نے کہا کہ نہیں آزاد ہوگا اور یہی اہم شافعی کا قول ہے اور ان فقہاء کی دلیل یہ ہے کہ یہ کلام اپنے حقیقی معنی سے محال ہے تو مردود اور لغو ہو جائے گا۔ جیسے یہ کہنا کہ میں نے تجھے اپنے پیدا ہونے سے پہلے یا تیرے پیدا ہونے سے پہلے آزاد کر دیا تھا۔ اور امام ابو حنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ یہ کلام اگرچہ اپنے حقیقی معنی سے محال ہے

لیکن مجازی معنی سے صحیح ہے کیونکہ اس نے آگاہ کیا کہ جیسے وہ اس غلام کا مالک ہوا ہے یہ آزاد ہے اور یہ اس وجہ سے کہ مملوک کا بیٹا ہونا اس کے آزادی کا سبب ہے خواہ بدلیل اجماع یا بعد قرابت اور سبب بول کہ سبب مراد لینا نیت میں مجازاً اشارت ہے۔ اور اس دلیل سے کہ مملوک میں بیٹا ہونے کے واسطے آزادی لازم ہے اور وصف لازم کے ساتھ تشبیہ دینا مجازی گفتگو کا ایک طریقہ ہے جبکہ اصول میں معلوم ہو چکا تو کلام کو لغو ہونے سے بچانے کے لئے مجازی معنی پر لانا واجب ہے برخلاف اس مسئلہ کے جس سے صاحبین و شافعی نے شہادت پیش کی یعنی پیدائش کے پہلے آزاد کرنا تو وہ شہادت نہیں ہے کیونکہ اس میں کوئی طریقہ مجاز کا نہیں پایا جاتا تو وہ خواہ مخواہ لغو ہوگا۔ پھر جو بات ہم نے بیان کی اس کے خلاف یہ صورت ہے کہ ایک شخص نے دوسرے سے کہا کہ میں نے دھوکے سے تیرا ہاتھ کاٹ دیا۔ پس اس نے اپنے دونوں ہاتھ تدرست نکال کر دکھلا دیے تو اس کا یہ کلام مجازی معنی پر محمول نہیں کیا جائے گا، یعنی یوں کہا جائے کہ اس نے ہاتھ کے جبرائے تدریس کے طور پر مال لازم ہونے کا اقرار کیا ہے اگرچہ ہاتھ کا ٹٹا مال واجب ہونے کا سبب ہوتا ہے مگر یہاں نہیں لے سکتے کیونکہ خطا سے ہاتھ کا ٹٹا ایک خاص قسم کا مال یعنی جرمانہ واجب ہونے کا سبب ہوتا ہے اور یہ مطلق مال کے ساتھ ایک وصف میں مخالف ہے چنانچہ جرمانہ تو مددگار برادری پر دو برس میں واجب ہوتا ہے کیونکہ ایک ہی ہاتھ کا جرمانہ ہے اور یہ مال جو مددگار برادری پر واجب ہوتا ہے اسکا ثابت کرنا بدوں ہاتھ کاٹے جانے کے ممکن نہیں اور اقراری قرضہ کے طور پر مال ثابت کرنا ممکن ہے لیکن ہاتھ کا ٹٹا اسکا سبب نہیں اور بری غلام کے مسئلہ میں آزادی تو وہ ذات و حکم میں مختلف ہیں بے تو بیٹا کہہ کر مجازاً آزادی مراد لینا ممکن ہے اور اگر ایسے غلام کو یا لونڈی کو جس سے یہ خود پیدا نہیں ہو سکتے کہہ کر یہ میرا بیٹا یا یہ میری ماں ہے حالانکہ یہ دونوں ہمیں اس سے چھوٹے ہیں یا برابر یا ایک ہی دو برس بڑے ہیں تو یہ بھی اختلاف ہے کہ ابو حنیفہ کے نزدیک وہ آزاد ہو جائیگا اور صاحبین کے نزدیک نہیں بدلیل مذکورہ بالا اور اگر مالک نے اپنے غلاموں سے کسی طفل حیز کو کہا کہ میرا دادا ہے تو بعض مشائخ نے کہا کہ اس میں بھی اختلاف مذکور جاری ہے اور بعض نے کہا کہ نہیں بلکہ یہ بالاتفاق آزاد ہوگا۔ کیونکہ مملوک میں اس کلام سے کوئی بات لازم نہیں آتی مگر بے باپ کے واسطے سے یعنی جب باپ کے واسطے سے لیا جاتے جب دادا کا حق ثابت ہوتا ہے حالانکہ مالک کے کلام میں اس واسطہ کا کچھ ذکر نہیں ہے تو یہ بات محال ہوگئی کہ اس کلام کو مجازاً موجب آزادی ٹھہرایا جاوے برخلاف اس قول کے کہ یہ میرا باپ یا یہ میرا بیٹا ہے کیونکہ مددکس یہ دونوں باتیں نیز کس واسطہ کے آزادی واجب کرتی ہیں اور اگر مالک نے غلام کو کہا کہ یہ میرا بھائی ہے تو ظاہر المراد یہی آزاد ہوگا اور ابو حنیفہ سے یہ بھی روایت ہے کہ آزاد ہو جائے گا اور در روایتوں کی وجہ تم بیان کر چکے اور اگر اپنے غلام کو کہا کہ یہ میری دختر ہے تو بعض مشائخ نے کہا کہ اس میں بھی اختلاف ہے اور بعض نے کہا کہ نہیں بلکہ یہ بالاتفاق آزاد نہ ہوگا کیونکہ جس کی طرف اشارہ کیا ہے وہ اس جنس سے نہیں جس کا نام لیا یعنی نام تو دختر لیا اور اشارہ غلام کی طرف کیا پس حکم کا تعلق اس سے ہوگا جو نام لیا حالانکہ وہ مددوم ہے تو اس کلام کا کچھ اعتبار نہ ہوا اور ہم اس کو کتاب النکاح میں تحقیق کر چکے تھے یعنی باب المہر میں بیان کر چکے کہ عقید میں ہر کچھ بیان کیا اور اخارہ میں دوسری طرف اشارہ کیا چنانچہ تفصیل دریاں مذکور ہے۔ وان قال لامته انت طالق او بائن او قهری و قوی بہ العتق لم تعق وقال الشافعی تعق اذا قوی و کذا علی هذا الخلاف سائر الالفاظ المصریح ولکنایۃ علی ما قال مشایخہم حواہ لہ انه قوی ما یحتملہ لفظ طلاق و یحتمل الملکین موافقۃ الذکر واحد منها مالک العین امام مالک الیمین و ظاہر کذا مالک النکاح فی حکم ملک العین حتی کان

التابید من شرطه والتناقص مبطالة وعمل اللفظین فی اسقاط ما هو حقہ ودهو الملك ولہذا یصح التعلیق فیہ بالشرط
اما الاحکام تثبت بسبب سابق وهو کونہ مکلفا ولہذا یصلح لفظہ القیق والتحریر کناية عن الطلاق فکذا عکسہ وینازلہ
نوی ما لا یحتملہ لفظہ لان الاعتاق لغة اثبات القوة والطلاق رفع القید وهذا لان العید الحق بالجمادات
وبالاعتاق یجعی فیکدر ولا کذلک المتکوحہ فانہا قاصرة الان قید النکاح مانع وبالطلاق یرتفع المانع
فیظهر القوة ولا خفاء ان الاول اقوی ولان ملک الیمین فوق ملک النکاح فكان اسقاطہ اقوی واللفظ
یصلح مجازا عما هو دون حقیقۃ لاعما هو فوقہ فلهذا امتنع فی المتن انزع فیہ وانساع فی عکسہ -
اور اگر مالک نے اپنی باندی سے کہا کہ تو طالقہ یا باندہ ہے یا تو اوڑھنی سے اپنا منہ ڈھک اور اس سے آزاد کرے
کی نیت کی تو وہ آزاد نہ ہوگی اور امام شافعی نے کہا کہ اگر نیت کرے تو آزاد ہو جائے گی اور اسی طرح دیگر الفاظ طلاق صریح و
کنایہ میں بھی یہی اختلاف ہے جیسا کہ مشائخ شافعیہ نے بیان کیا اور امام شافعی کی دلیل یہ ہے کہ مولیٰ نے ایسے ہی سرائے لئے
جن کو اس کا لفظ محفل ہے اس واسطے کہ ملک نکاح و ملک رقبہ میں باہم موافقت ہے کیونکہ دونوں میں سے ہر ایک ملک
ذاتی ہے چنانچہ ملک رقبہ میں یہ بات ظاہر ہے اور اسی طرح ملک نکاح بھی ملک ذات کے حکم میں ہے حتیٰ کہ نکاح کی شرط
یہ ہے کہ ہمیشہ کے واسطے نیت ہو اور اگر کسی وقت تک کے واسطے رکھا جائے تو نکاح باطل ہوتا ہے اور طلاق صریح و
کنایہ دونوں میں سے ہر ایک کا عمل یہ ہے کہ اس کا حق ساقط کر دے یعنی ملک زائل کر دے تو جیسے ملک نکاح میں نکاح
زائل ہوتا ہے اسی طرح ملک رقبہ میں اس سے متعلق ہو جائے گا اسی واسطے شرط پر متعلق کرنا صحیح ہوتا ہے۔ رہا احکام کا
ثابت ہونا تو ایک سابق سبب کے ساتھ ہوتا ہے یعنی آدمی مکلف عاقل بالغ آزاد ہو اور چونکہ اس لفظ سے متعلق کے معنی
نکلتے ہیں لہذا لفظ متعلق اور آزاد کرنا و تحریر بھی طلاق کا کنایہ ہو جاتے ہیں تو اس کا برعکس بھی صحیح ہوگا یعنی طلاق اور
اس کے کنایات سے متعلق کے معنی لینا صحیح ہوگا اور ہماری دلیل یہ ہے کہ اس نے طالق یا باندہ اور اس
کے کنایات سے ایسے معنی مراد لئے جن کو لفظ محفل نہیں یعنی آزاد کرنا اس کے معنی نہیں ہیں کیونکہ لغت میں
آزاد کرنے کے معنی قوت دینا اور طلاق کے معنی بیڑی فصول دینا اور اس کی وجہ یہ ہے کہ جو آدمی مملوک
ہو گیا وہ بمنزلہ جمادات کے ہو جاتا ہے اور آزاد کرنے کی وجہ سے زندہ ہو کر قدرت و قوت پاتا ہے اور
منکوحہ زوجہ کا یہ حال نہیں ہے کیونکہ وہ ہر تصرف پر قادر ہے لیکن نکاح کی بیڑی اس کو روکتی ہے اور
طلاق دینے کی وجہ سے یہ بیڑی اٹھ جاتی ہے تو اس کی قوت موجودہ کھل جاتی ہے اور یہ بات خوب ظاہر
ہے کہ اعتاق سے قوت دینا زیادہ قوی ہے یعنی طلاق کمزور ہے تو طلاق کو اعتاق کے واسطے استعارہ لینا
جائز نہیں ہے اور یہ بھی وجہ ہے کہ ملک رقبہ بہ نسبت ملک نکاح کے بڑھی ہوئی ہوتی ہے تو اس کو ساقط کرنا بھی
زیادہ قوی ہوگا اور لفظ اپنی حقیقت سے کمتر کے لئے مجاز ہو سکتا ہے نہ بڑھ کر کے لئے لہذا طلاق وغیرہ جس
میں جھک کر ہے اس کو اعتاق کے لئے نہیں مجاز کر سکتے اور اس کے برعکس یعنی اعتاق کو طلاق کے واسطے مجاز
لینا جائز ہے۔ و اذا قال لعبدا انت مثل العولم یحق لان المثل یتضمن للمشاوۃ فی بعض المعانی عرفا
فوقع التشک فی العویۃ۔ اور اگر اپنے غلام سے کہا کہ تو آزاد کے مثل ہے تو آزاد نہیں ہوگا کیونکہ بول چال میں
مثل کا لفظ بعضی باتوں میں مشترک ہونے کے واسطے بولتے ہیں تو اس کے آزاد ہونے میں شک ہو گیا ہے یعنی اس کا
مملوک ہونا تو یقینی معلوم تھا اب یہ شک ہوا کہ شاید وہ آزاد ہو گیا تو شک پر آزاد نہ ہوگا اور شک اس وجہ سے ہوا

کہ مثل کا لفظ در حقیقت دو چیزوں کے بالکل یکساں ہونے کے معنی میں ہے لیکن اگر بالکل یکساں ہوں تو دو چیزیں نہیں ہو سکتی ہیں بلکہ ایک ہی چیز ہوگی لہذا عام استعمال یہ ہے کہ زید مثل خالد کے ہے یعنی صرف ان دونوں کا خط یکساں ہیں تو غالباً مثل آزاد کے کہنے کے کسی وصف میں مثل ہونا مراد ہے تو آزادی میں مثل ہونا ضرور ہوا ولو قال ما انت الا حور عتق۔ اور اگر کہا کہ تو نہیں ہے مگر آزاد تو وہ آزاد ہو جائے گا۔ لان الاستثناء من النفي اثبات علی وجہ التاكيد کما فی کلمة الشهادة۔ اس واسطے کہ نفی سے استفادہ کرنا تاکید کے طور پر اثبات ہو جاتا ہے جیسے کلمہ شہادت میں ہے فی یعنی لا اله الا الله کے معنی یہ کہ کوئی الوہیت کسی کو نہیں مگر اللہ کو یعنی اللہ تعالیٰ ہی الوہیت والا ہے اسی طرح پر جبکہ تو نہیں ہے مگر آزاد تو یہ معنی ہوئے کہ تو ضرور آزاد ہے پس ضرور آزاد ہو جائے گا۔ ولو قال ما انت الا حور عتق۔ لانہ تشبیہ بہ بعد حذف حرفہ۔ اور اگر کہا کہ تیرا سر آزاد کا سر ہے تو وہ آزاد نہ ہوگا کیونکہ حرف تغبیہ حذف کرنے کے ساتھ یہ تشبیہ ہے فی یعنی گویا کہا کہ تیرا سر آزادوں کے سر کے مانند ہے پس آزاد نہ ہوگا۔ ولو قال ما انت الا حور عتق۔ اور اگر کہا کہ تیرا سر ایک آزاد سر ہے تو وہ آزاد ہو جائے گا۔ لانہ اثبات العریة فیہ اذ الواس یعربہ عن جمیع البدن۔ اس واسطے کہ یہ کہنا اپنے غلام میں آزادی ثابت کرنا ہوا کیونکہ سر کے ساتھ تمام بدن قیصر کیا جاتا ہے فی یعنی اگر کہا کہ تیرا سر آزاد ہے جیسے کہتے ہیں کہ میں نے ایک راس اسب خرید لیا حالانکہ مراد یہ ہے کہ ایک گھوڑا خریدا۔

ومن ملك ذا رحم محرم منه عتق عليه وهذا اللفظ مروى عن النبي عليه السلام وقال عليه السلام فصل من ملك ذا رحم محرم منه فهو حر واللفظ العمومہ ينتظم كل قرابة مودة بالعمومة ولاد او غيره۔ فصل۔ جو شخص اپنے ایسے قریابی کا مالک ہو جس کو اس کے ساتھ دائمی محرمیت کی نسبت ہے تو اس پر سے آزاد ہو جائے گا اور یہ کلمہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی ہے لواءہ الناس اور یوں ہی آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جو شخص مالک ہوا ایسے قریابی کا کہ اس کے ساتھ دائمی حرام ہے تو وہ آزاد ہے۔ رواہ احمد ابن اسنن اور یہ لفظ عام ہر ایسے قریابی کو شامل ہے کہ جس کے ساتھ محرمیت ہو خواہ بذریعہ ولادت ہو یا دوسرے طریق سے ہو فی ولادت کی یہ صورت کہ بیٹا یا بیٹی اپنے والدین یا اجداد یا جدات کی مالک ہوئی یا یہ لوگ اپنے بیٹا بیٹی یا پوتا پوتی وغیرہ کے مالک ہوئے اور دوسری طرح یہ ہے کہ آدمی اپنے بھائی بہن یا بھائی کی اولاد یا بہن کی اولاد کا مالک ہوا یا اس کے برعکس ہو۔ والشافعی یخالفنا فی غیرہ لہ ان ثبوت العتق من غیر مراضات المالك ینقیہ القیاس اولاً بقتضیہ والاخوة وما یضاهیہا نازلة عن قرابة الاولاد فامتنع الاعناق والاستدلال ولہذا امتنع الشکاتب علی المکاتب فی غیر الولاد ولم یمتنع فیہ ولنا ما روینا ولانہ ملک قریبہ قرابة مؤثرة فی العمومية فیعتق علیہ وهذا هو الموثق فی الاصل والولاد ملغی لانہا ہی التي یفترض وصلها وتعم قطعها حتی وجبت النفقة وحرم النکاح ولا فرق بینما اذا کان المالك مسلماً او کافرانی داد الاسلام لعموم العلة وللمکاتب اذا اشتری اخاه ومن یجوز معجرا لایکاتب علیہ لانه لیس للمملک تام بقدرہ علی الاعناق والافتراض عند القدرة بخلاف الولاد لان العتق فیہ من مقاصد الکتابۃ فامتنع البیع فیعتق تعقیقاً لمقصود العقد وعن ابی حنیفۃ انه یتکاتب علی الاخ ایضاً وهو قولہما قلنا ان نتمنع وهذا بخلاف ما اذا ملک ابنة عمته وہی اختہ من الوضاع لان العمومية ما ثبت بالقرابة والصبی جعل اهل لہذا العتق وکن المجنون حتی عتق القرب علیہما عند المالك لانہ

تعلق بہ حق العبد فشابہ النفقۃ — اور امام شافعی رحمہ اللہ ولادت کی قرابت محرمیت سے آزاد ہونے میں ہمارے موافق ہیں اور غیر ولادت کی قرابت محرم میں ہمارے خلاف ہیں یعنی اگر ایسے قریب محرم کا مالک ہو جس سے ولادت کی قرابت نہیں ہے تو وہ شافعی کے نزدیک آزاد نہیں ہوتا اور ان کی دلیل یہ ہے کہ مالک کے بغیر مرضی آزاد ہو جانے کو قیاس نفی کرتا ہے یا قیاس اس کو مقتضی نہیں ہے اور بھائی ہونے کی یا اس کے مانند قرابت یہ نسبت قرابت ولادت کے کمتر ہے تو اس کو قرابت ولادت کے ساتھ ملانا اور حدیث سے استدلال کرنا ممتنع ہے اور اسی وجہ سے جس غلام کو مکاتب کیا ہو اس کے ساتھ میں غیر ولادت سے قرابتی کتابت میں داخل نہیں ہوتے اور ولادت میں یہ بات ممتنع نہیں ہے اور ہماری دلیل اول تو وہ حدیث ہے جو مذکور ہوئی اور دوم یہ کہ جب وہ اپنے قریب کا مالک ہو اس کی قرابت دائمی حرمت میں مؤثر ہے تو وہ اس پر آزاد ہو جائے گا اور دراصل تاثیر اسی کو ہے اور پیدائش کا کچھ اثر نہیں ہے کیونکہ قرابت محرمیت ہر ایسی چیز ہے کہ جس کا ملانا فرض ہے اور توڑنا حرام ہے حتیٰ کہ نفقہ واجب ہوتا اور نکاح حرام ہوتا ہے پھر آزاد ہو جانے میں کچھ فرق نہیں کہ مالک مسلمان ہو یا دارالاسلام میں کافر ہو کیونکہ قرابت محرم کی علت عام ہے اور مکاتب نے اگر اپنے بھائی کو یا اس کے مانند چچا داسوں وغیرہ کو خرید یا تو وہ مکاتب کے ساتھ مکاتب نہ ہو جائے گا کیونکہ مکاتب کو پوری ملکیت حاصل نہیں ہے جو اس کو آزاد کرنے پر قابو دے دے اور آزادی کافر میں ہونا اس وقت ہے کہ پوری قدرت ہو بخلاف ولادت کے کیونکہ کتابت کے مفہوم میں سے ایسے لوگوں کو آزادی بھی ہے جن کو مکاتب کے ساتھ قرابت ولادت ہو تو وہاں یہ ممتنع ہے پس وہ آزاد ہو جائے گا تاکہ کتابت کا مقصود ثابت ہو اور امام ابوحنیفہ سے یہ بھی روایت ہے کہ مکاتب پر اس کا بھائی بھی مکاتب ہو جاتا ہے اور یہی صاحبین کا قول ہے تو ہم کو یہ بھی جائز ہے کہ ہم بھائی کے مکاتب نہ ہو جانے کو منع کریں۔ یعنی امام شافعی نے جو ممتنع بیان کیا ہے اس کو ہم نہ مانیں بلکہ وہ ممتنع نہیں ہے اور یہ حکم برخلاف ایسی صورت کے ہے کہ جب آدمی اپنی چھوٹی کی دختر کا مالک ہو حالانکہ وہ اس کی رضاعی بہن ہے کیونکہ یہ محرمیت بوجہ قرابت کے نہیں ہے اور طعن ہو کہ قریب محرم آزاد ہو جانے کے لئے طفل بھی لائق رکھا گیا ہے اور یہی مجنون کا حکم ہے حتیٰ کہ اگر طفل یا مجنون اپنے کسی قریب محرم کا مالک ہو تو وہ ان دونوں پر سے آزاد ہو جائے گا کیونکہ اس آزادی میں بندہ کا حق متعلق ہو گیا ہے تو نفقہ کے شائبہ ہو گیا ہے یعنی جیسے قریب محرم محتاج کا نفقہ طفل اور مجنون کے مال میں واجب ہوتا ہے ویسے ہی اگر مالک ہوں تو آزاد ہو جائے گا۔ ومن اعتق عبد الوجه اللہ تعالیٰ وللشیطان او للصم عتق لوجود رکن الاعتاق من اہلہ فی محلہ ووصف القرۃ فی اللفظ الاول زیادۃ فلا یختل العتق بعدہ فی اللفظین الآخرین۔ اور جس شخص نے اپنے غلام کو اللہ تعالیٰ کے واسطے آزاد کیا یا شیطان کے واسطے یا بت کے واسطے آزاد کیا تو غلام ہر صورت آزاد ہو جائے گا کیونکہ آزاد کرنے کا رکن اپنے لائق آدمی سے اپنے محل میں پایا گیا تو آزاد ہونا مستحق ہو جائے گا اور یہی صورت میں اللہ تعالیٰ کے واسطے کہنا کچھ آزاد ہونے کے لئے ضروری نہیں ہے تو شیطان یا بت کی صورت میں اس کا نہ ہونا کچھ مضر نہیں ہے نہ اور اسی طرح شیطان کے واسطے یا بت کے واسطے کہنا اس کے اعتقاد کو فخری خراب ہے لیکن غلام آزاد ہو جائے گا۔ وعتق المکرمۃ والسرکون واقع لعدا ووالرکن من الادلہ فی المحل کما فی السطلاح وقد بینا ہ من قبل۔ جو شخص اپنا غلام آزاد کرنے کے لئے مجبور کیا گیا پس اس نے آزاد کیا یا نشر کے مستعد آزاد کیا تو آزاد ہو جائے گا کیونکہ آزاد کرنے کا رکن اپنی لیاقت والے سے اپنے محل میں پایا گیا جیسے طلاق واقع ہو جاتی ہے اور ہم

اس کو سابق میں بیان کر چکے۔ وان اضاف العتق الی ملک أو شرط صح کما فی الطلاق اما الاضافة الی الملك ففیه خلاف الشافعی وقد بینا فی کتاب الطلاق واما التعلیق بالشروط فلا نه اسقاط فیجری فیہ التعلیق بخلاف التعلیقات علی ما عرفت فی موضعه۔ اور اگر کسی شخص نے آزادی کو مالک ہونے کی طرف نسبت کیا (یعنی اگر کہا کہ جب میں اس غلام کا مالک ہوں تو یہ آزاد ہے) یا اس نے شرط کی طرف نسبت کیا۔ (یعنی غلام کو کہا کہ اگر تو اس گھر میں داخل ہو تو آزاد ہے) تو ملک یا شرط کی طرف امانت صحیح ہے جیسے طلاق میں صحیح ہے لیکن ملک کی طرف نسبت کرنے میں امام شافعی کا اختلاف ہے اور ہم اس کو کتاب الطلاق میں بیان کر چکے اور شرط پر ملحق ہونا اس واسطے جائز ہے کہ آزاد کرنے کے معنی اپنی ملکیت ساقط کرنا تو اس میں تعلیق شرط جائز ہے اور جن صورتوں میں مالک کرنا ہوتا ہے ان میں البتہ تعلیق نہیں جائز ہے چنانچہ اصول فقہ میں اپنے موقع پر معلوم ہو چکا۔ واذ اخرج عبد الحریث الدینا مسلما عتق لقوله علیه السلام فی عبید الطائف حین خرجوا الیہ مسلمین هم عتقا الله ولانه احرز نفسه وهو مسلم ولا استرقاق علی السلم ابتداء ورجب کسی حربی کا غلام غلام مسلمان ہو کر رہا ہے یہاں واما لا سلام میں چلا آیا تو وہ آزاد ہو گیا کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے طائف کے غلاموں کو جب مسلمان ہو کر آنحضرت کے حضور میں چلے آئے تھے فرمایا کہ یہ اللہ تعالیٰ کے آزاد کئے ہوئے ہیں۔ رواہ عبد الرزاق وبنی العننی فی حدیث ابی داؤد والترمذی۔ اور دوسری دلیل یہ ہے کہ اس غلام نے اپنی جان کو ایسی حالت میں اپنے تابوین کر لیا کہ وہ مسلمان ہے اور ابتداء غلامی کسی مسلمان پر نہیں ہو سکتی ہے۔ وان اعتق حاملا عتق حملها بتعالیفا اذ هو متصل بها ولو اعتق العمل خاصة عتق دونها لانه لا وجه الی اعتاقها مقصودا لعدم الاضافة الیها ولا الیہ بتعالیفا فیہ من قلب الموضوع ثم اعتاق العمل صحیح ولا یصح بیعه وهدیه لان التسليم نفسه شرط فی الہبة والقدرة علیہ فی الیبع ولم یوجد ذلك بالاضافة الی الجنین وثی من ذلك لیس بشروط فی الاعتاق فانقرنا اور اگر کسی نے اپنی حاملہ باندی کو آزاد کیا تو باندی کے طلق محل بھی آزاد ہو گا کیونکہ وہ اپنی ماں کے پیٹ میں ہے اور پیٹ اس عورت سے متصل ہے اور اگر اس نے فقط محل کو آزاد کیا تو صرف محل ہی آزاد ہو گا اور باندی آزاد ہونے کی کوئی صورت نہیں ہے نہ قصداً یعنی مصلی مقصود ہو کر اس واسطے کہ عورت کی طرف اضافت نہیں ہے اور نہ تبعاً یعنی نہ محل کے تابع ہو کر کیونکہ اس میں موضوع کا الشا لازم آتا ہے پھر محل کو آزاد کرنا صحیح ٹھہرا اور آئندہ اس محل کو بیع یا ہبہ نہیں کر سکتا کیونکہ بہ میں خود اس کی ذات کا سپرد کرنا واجب ہوتا ہے اور سپردگی کی قدرت ہونا بیع میں شرط ہے اور یہ باتیں پائی گئی ہیں کیونکہ اس نے پیٹ کے بچہ کی طرف نسبت کی ہے۔ اور سپرد کرنا یا اس کی قدرت ہونا کوئی بھی آزاد کرنے میں شرط نہیں ہے تو دونوں جدا ہو گئے تھے یعنی آزاد کرنا اور بیع وہبہ دونوں میں فرق ہے کیونکہ بہ میں ہبہ کی چیز سپرد کر دینا اور بیع میں سپردگی کی قدرت ہونا شرط ہے اور آزاد کرنے میں شرط نہیں ہے۔ ولو اعتق الحمل علی مال صح ولا یجب المال اذ لا وجه الی الزام المال علی الجنین لعدم الولایة علیہ ولذالی الزامه الام لانہ فی حق العتق نفس علی حداً واشترط بدل العتق علی غیر المعتق لا یجوز علی ما مر فی التعلع وانما یعرف قیام الحمل وقت العتق اذا جاعت بہ لاقل من ستة اشهر منه لانه اذ فی مدة الحمل — اور اگر باندی کے حمل کو کسی قدر مال پر آزاد کیا تو آزاد کرنا صحیح ہے لیکن مال نہیں واجب ہو گا اس واسطے کہ پیٹ کے بچہ پر مال لازم کرنے کی کوئی صورت نہیں کیونکہ اس پر کسی کا قابو نہیں ہے اور اس کی ماں پر بھی مال لازم کرنے کی کوئی صورت نہیں ہے کیونکہ آزادی کے حق میں بچہ ایک علیحدہ جان ہے اور آزادی کا بدلہ سوائے عتق کے دوسرے پر لازم کرنا جائز نہیں ہے چنانکہ

نفع میں بیان ہو چکا (شارحین کو یہ بیان نہیں ملا) اور واضح ہو کہ آزاد کرنے کے وقت محل موجود ہوتا جب ہی معلوم ہوگا کہ آزاد کرنے کے وقت سے چھ مہینہ سے کم میں پیدا ہو گیا ہو کہ محل کی کمر مدت پہنچا ہے۔ قال دولہ الامۃ من مولاہا حولانہ مخلوق من مائۃ فیعتق علیہ هذا هو الاصل ولا معارض لہ فیہ لان دولہ الامۃ لمولاہا ولولہا من ذوجہا مملوک سیدھا لترجع جانب الام باعتبار الحضانه ولا تستہلک مائۃ بمائتا والمنا فاقۃ منحقۃ والزوج قدر فی بہ بخلاف ولدہ المغروس لان الوالد مارضی بہ۔ قدوری نے فرمایا کہ باندی کے جو اولاد اپنے مالک سے پیدا ہو وہ آزاد ہے اس واسطے کہ وہ مول کے نطفہ سے ہے تو آزاد ہوگا اور یہی اصل ہے اور بچہ کے بارہ میں کوئی چیز معارض نہیں ہے کیونکہ باندی کا بچہ باندی کے مالک کا ہے اور اگر باندی کا بچہ اس کے شوہر سے پیدا ہو تو وہ باندی کے مالک کا ہے اور اگر باندی کا بچہ اس کے شوہر سے پیدا ہو تو وہ باندی کے مالک کا مملوک ہوگا کیونکہ اس میں مال کی جانب کو غلبہ رہے گا خواہ اس سبب سے کہ پرورش کا حق ماں کو ہے یا اس جہت سے کہ شوہر کا نطفہ اس باندی یعنی زوجه کے نطفہ میں مل کر مستہلک ہو گیا اور یہاں منافات پائی جاتی ہے۔ یعنی شوہر کے لحاظ سے چاہیے کہ بچہ مملوک نہ ہو اور باندی کے لحاظ سے وہ اس کے مولیٰ کا مملوک ہو لہذا ترجیح لازم آئی پس ماں کی جانب کو ترجیح دی گئی۔ اور شوہر اس پر راضی ہو چکا یعنی اس کی اولاد دوسرے کی مملوک ہو جائے برخلاف اس شخص کے جس کو دھوکا دیا گیا کہ اس کا بچہ مملوک نہ ہوگا کیونکہ وہ اس بات پر راضی نہیں ہوا ہے یعنی ایک عورت نے دیر سے کہا کہ میں آزاد ہوں مجھ سے نکاح کر لے پس نکاح کیا اور اولاد پیدا ہوئی حالانکہ یہ عورت خالد کی لونڈی تھی اس نے اس کو مع اولاد کے گرفتار کیا تو اولاد اس کی مملوک نہ ہوگی کیونکہ نہ یہ اس بات پر راضی نہ ہوا تھا کہ غیر کی باندی سے نکاح کرے تاکہ جو اولاد ہو وہ غیر کی غلام ہو لیکن اس کو قیمت دینا پڑے گی۔ دولہ العرقۃ حرم علی کل حال لان جانہما ساجح فیتبعہما فی وصف الحرۃ کما یتبعہما فی المملوکیۃ والمرقۃ والدتہا و امیۃ الولد والکتابۃ۔ اور آزاد عورت کا بچہ بہر حال آزاد ہوتا ہے یعنی اگرچہ شوہر غلام ہو کیونکہ عورت کی جانب کو ترجیح ہوتی ہے پس بچہ بھی آزادی کی صفت میں اسی کا تابع ہوگا جیسے مملوکیۃ کی صفت میں اس کا تابع ہوتا ہے یعنی اگر ماں سوائے باپ کے کسی غیر کی مملوکہ یا رقیقہ یا مدبرہ یا ام ولد یا مکاتبہ ہو تو بچہ بھی اسی صفت کا ہوگا نہ پس مملوکہ و رقیقہ کا بچہ تو اس کا محض مملوک ہوگا اور مدبرہ و ام ولد جب اپنے مولیٰ کے سرے پر آزلو ہوں تو ان کے ساتھ ان کی اولاد بھی آزاد ہو جائے گی اور مکاتبہ نے اگر مال کتابت ادا کر دیا تو خود مع اولاد آزاد ہو گئی ورنہ اولاد بھی رقیق ہو جائے گی۔

باب العبد یعتق بعضہ

یہ باب ایسے غلام کے بیان میں ہے جس کا کچھ حصہ آزاد کیا گیا ہو۔ واذا اعتق المولیٰ بعض عبداۃ عتق ذلک القدر ویسعی فی بقیۃ قیمتہ لمولاءہ عند ابی حنیفۃؒ وقال یعتق کلہ واصلہ ان الاعتاق یتجزی عندہ فیکفر علی ما اعتق وعندہما لا یتجزی وهو قول الشافعیؒ فاذا فتنہ الی البعض کا ضافۃ الی الكل فلہذا یعتق کلہ لہم ان الاعتاق اثبات العتق وهو قوۃ حکمیۃ واثباتہا بانۃ الہ ضدہا وهو الرق الذی ہو ضعف حکمی وہا لا یتجزیان فصار کالطلاق والعفو من القصاص والاستیلاذ ولا بی حنیفۃؒ ان الاعتاق اثبات العتق بانۃ الہ الملک او ہوا نہ الہ

الملک لان الملک حقہ والرق حق الشرع وحق العامة وحکم التصرف ما یدخل تحت ولاية المتصرف وهو ازالة حقہ لاحق غیرہ والاصل ان التصرف یقتصر علی موضع الاضافۃ والتعدی الی ما دواء ضروریۃ عدم التجزی والملک متعز کما فی البیع والهبة فبقی علی الاصل وتجب السعایۃ لاحتماس مالیه البعض عند العبد والمستسعی بمنزلة المکاتب عندہ لان الاضافۃ الی البعض توجب ثبوت المالیۃ فی کلہ وبقاء الملک فی بعضہ جمعه فحملنا ہا بالذلیلین بانزالہ مکاتباً اذ هو مالک ید الارقبۃ والسعایۃ کیمل الکتابۃ فلہ ان یتسعی ولہ خیارات

یعنی لان المکاتب قابل للاعتاق غیرانہ اذا عجز لا یرد الی الرق لانہ اسقاط لا الی احد فلا یقبل الفسخ بخلاف الکتابۃ المقصرۃ لانہ عقد یشترط فیہ التعلق والطلاق والفروع من القصاص حالۃ متوسطۃ فانبتنا فیہ الکل ترجیحاً للرجح والاستیلاذ متعز عند لاحق لو استولد نصیبہ من مدبرۃ یقتصر علیہ وفي الفتۃ لما ضمن نصیب صاحبہ بالافساد ملکہ بالفضان فکمل الاستیلاذ

اگر مولیٰ نے اپنے غلام کا کچھ حصہ آزاد کیا تو امام ابو حنیفہ کے نزدیک اسی قدر حصہ آزاد ہوگا اور باقی کی قیمت کما فی کر کے اپنے مولیٰ کو دے گا اور صاحبین نے فرمایا کہ پورا غلام آزاد ہو جائے گا اور اس اختلاف کی بنیاد یہ ہے کہ امام کے نزدیک اعتاق کے ٹکڑے ہو سکتے ہیں تو جس قدر آزاد کیا اسی قدر تک رہے گا اور صاحبین کے نزدیک ٹکڑے نہیں ہو سکتے ہیں اور یہی شافعی کا قول ہے۔ پس اعتاق کو غلام کے کسی ٹکڑے کی طرف نسبت کرنا گویا اس کو کل کی طرف نسبت کرنا ہو لہذا پورا غلام آزاد ہو جائے گا۔ صاحبین اور شافعی ہر دو کی دلیل یہ ہے کہ اعتاق کے معنی عتق کو ثابت کرنا اور وہ قوت حکمہ ہے یعنی حکم شرع میں اس کو تصرفات کی قوت حاصل ہو جاتی ہے اور اس قوت کا ثابت کرنا اس طرح ہوتا ہے کہ جو چیز اس کی ضد ہے اس کو دور کر دے اور اس کی ضد رقیبت ہے یعنی ملکیت جو کہ حکمی کمزوری ہے اور ان دونوں چیزوں کے ٹکڑے نہیں ہو سکتے تو اعتاق کے بھی ٹکڑے نہ ہوں گے تو ایسا ہو گیا جیسے طلاق دینا یعنی مثلاً یہ نہیں ہو سکتا کہ آدھی عورت کو طلاق دے اور آدھی کو نہیں اور جیسے قصاص سے عفو کرنا اور جیسے ام ولد بنانا یعنی بالاتفاق اس میں سے کسی کے ٹکڑے نہیں ہو سکتے اور امام ابو حنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ اعتاق کے معنی عتق کو ثابت کرنا بذریعہ ملک دور کرنے کے یا اعتاق اسی ملک دور کرنے کا نام ہے کیونکہ ملک آزاد کرنے والے کا حق ہے اور رقیبت حق شرعی یا بندوں کا حق ہے اور تصرف کا حکم اسی قدر ہوتا ہے جتنا کہ تصرف کرنے والے کے قابو میں ہے اور وہ یہی ہے کہ اپنا حق دور کر دے نہ حق غیر یعنی صرف ملک دور کر سکتا ہے نہ رقیبت اور بات اصل یہ ہے کہ تصرف اسی جگہ تک رہتا ہے جہاں اس کی نسبت کی گئی اور اس جگہ سے علاوہ تجاوز کرنا اضر ضرورت سے ہو سکتا ہے کہ اس کے ٹکڑے نہ ہو سکیں اور یہاں ملک کے ٹکڑے ہو سکتے ہیں۔ جیسے بیع و ہبہ میں ظاہر ہے یعنی مثلاً ”ادھا غلام بجا یا ہبہ کیا تو بالاتفاق جائز ہے پس اعتاق کا تصرف بھی اپنی اصل پر ہے گا۔ یعنی اگر ادھا آزاد کیا تو جائز ہے اور رہا کما فی واجب ہونا اس واسطے ہے کہ باقی ٹکڑے کی مالیت اس غلام کے پاس رکھ ہوئی ہے یعنی اس سے وصول کی جائے اور جس غلام پر کما فی کر کے ادا کرنا واجب ہو وہ ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک بمنزلۃ مکاتب کے ہے کیونکہ جب اعتاق کی نسبت غلام کے کسی جزو کی طرف کی گئی تو لازم آیا کہ پورے غلام میں اس کو ملکیت حاصل ہو یعنی غلام اپنی پوری ذات کا مالک ہو جائے اور مولیٰ کی ملکیت کسی ٹکڑے میں باقی رہنا متفق ہے کہ وہ پوری ذات کا مالک نہ ہو۔ پس ہم نے دونوں دلیلوں پر عمل کیا کہ اس غلام کو مکاتب ٹھہرایا اس واسطے کہ وہ اپنی کما فی کر کا مالک ہے اور اپنی ذات کا مالک نہیں ہے اور اس کی کما فی کر مانند عوض کما فی کر کے ہے تو مولیٰ کو یہ اختیار ملے کہ

اس سے کمائی کر اگر باقی قیمت وصول کرے اور یہ بھی اختیار رہا کہ چاہے اس کو آزاد کر دے کیونکہ مکاتب بھی اس قابل ہوتا ہے کہ مولیٰ اس کو آزاد کر دے صرف مکاتب سے اس غلام میں اتنا فرق ہے کہ مکاتب اگر ادا لے مال سے عاجز ہو تو وہ رقیق کر دیا جاتا ہے اور یہ غلام جس کا ایک جزو آزاد ہو کہ اس پر کمائی واجب ہوئی اگر کمائی سے عاجز ہو جائے تو یہ رقیق نہیں کیا جاسکتا کیونکہ اس سے ملکیت مافوق کرنا کسی حد تک کے واسطے نہیں ہے تو نسخ کے قابل بھی نہیں ہے بخلاف کتابت کے یعنی قصد کر کے غلام سے ایک قرار داد کی کیونکہ یہ ایک عقد ہے کہ اس کا اقالہ بھی ہو سکتا ہے اور نسخ بھی ہو سکتا ہے (یعنی اگر غلام مکاتب کیا تو اس سے یہ قرار داد ہے جب تو اس قدر مال فلاں فلاں قسط پر ادا کر دے تو آزاد ہے اور غلام نے قبول کیا تو یہ عقد ہو گیا جو قابل نسخ بھی ہے اور ایک حد تک محدود ہے حتیٰ کہ عاجز ہو تو پھر غلام ہو جائے گا اور غلام کا کوئی جزو آزاد کرنا اس قابل نہیں ہے) رہا طلاق و غفو قصاص تو اس میں کوئی درمیانی حالت نہیں ہے تو ہم نے طلاق کو یا غفو کو کل میں ثابت کیا کیونکہ حرام کرنے والی جہت کو مباح کرنے والی پر ترجیح دی اور ام ولد بنانا امام ابو حنیفہ کے نزدیک بکڑے ہوتا ہے حتیٰ کہ اگر کسی مدبرہ باندی میں سے اپنے حصہ کو ام ولد بنایا تو اسی حصہ تک رہے گا اور محض ملوکہ باندی میں ایسا ہوا تو جیب اس نے اپنے شریک کے حصہ کا تاوان اس جہت سے دے دیا کہ اس کی ملک فاسد کر دی ہے تو تاوان دینے سے پوری باندی کا مالک ہو گیا تو استیلا دپورا ہو گیا ہے اس کی توضیح یہ ہے کہ زید و خالد کے درمیان ایک باندی مشترک ہے اور اس کے بچہ پیدا ہوا اور زید نے دعویٰ کیا کہ میرے لطف سے ہے تو آدمی باندی اس کی ام ولد ہو جائے گی۔ لیکن اس نے خالد کے حصہ میں خلیئی ڈالی کیونکہ ام ولد بمنزلہ آزاد کے ہوتی ہے حتیٰ کہ اس کی فروخت نہیں جائز ہے لہذا زید پر واجب ہو گا کہ خالد کے حصہ کا تاوان دے اور جب تاوان دے کر وہ پوری باندی کا مالک ہو گیا تو پوری اس کی ام ولد ہو جائے گی۔ جیسے کوئی اپنی خالص باندی استیلا کر دے تو وہ پوری ام ولد ہو جاتی ہے اور اگر یہ مشترک باندی دونوں کی مدبرہ ہو یعنی دونوں نے کہا ہو کہ تو ہمارے مرنے کے بعد آزاد ہے تو اس مسئلہ میں جس نے اس کے بچہ کا دعویٰ کیا ہے اسی کا حصہ ام ولد رہے گا اور باقی حصہ مدبرہ رہے گا کیونکہ وہ خرید نہیں جاسکتا تو لا محالہ جہاں تک اس کا حصہ ہے اسی قدر ام ولد ہو جائے گا۔

پس معلوم ہوا کہ استیلا کے ٹکڑے ہو سکتے ہیں یا طلاق و غفو قصاص میں البتہ نہیں ہو سکتے ہیں تو اس کی وجہ یہ ہے کہ طلاق و نکاح کے درمیان یا قصاص اور غفو کے درمیان کوئی دوسری حالت نہیں ہے جیسی کہ آزادی و مملوکی کے درمیان میں کتابت کی حالت تھی کہ کتابت اپنی ذات سے مملوکی ہے اور اپنی کمائی و تصرفات کی راہ سے آزادی ہے۔ ایسی حالت جب طلاق اور نکاح کے درمیان نہیں ہے تو جس نے نصف عورت کو طلاق دی تو باقی نصف کو دیکھا جادے یا تو بوجہ نکاح کے حلال ہے یا بوجہ طلاق کے حرام ہے تو جب اس میں دونوں طرح کا شبہ ہے تو ہم نے حرام ہونے کو ترجیح دی کیونکہ اصول میں بیان ہو چکا کہ جس چیز میں یہ شبہ ہو کہ یہ حلال ہے یا حرام ہے تو حلال سے باقراٹھا لیا جائے اور اس کو حرام ٹھہرایا جائے کہ اس میں سچاؤ زیادہ ہے۔ لہذا طلاق کے مانند غفو قصاص میں بھی ہم نے یہی کہا کہ آدمی غفو کرنا بمنزلہ کل غفو کے ہے جیسے آدمی عورت کو طلاق دینا پوری عورت کو طلاق دینا ہوتا ہے۔ م۔ واذا کان العبد بین شریکین فاعتق احدہما نصیبہ عتق فان کان موسراً فشریکہ بالخیار ان شاء اعتق وان شاء فعتق شریکہ قیمة نصیبہ وان شاء استسعى العبد فان ضمن رجح المعتق علی العبد والوالد للمعتق وان اعتق او استسعى فالوالد بینہما وان کان المعتق معسراً فالشریک بالخیار ان شاء اعتق وان شاء استسعى العبد والوالد بینہما فی الوجهین وھذا

عند ابی حنیفۃؒ وقال لیس له الا الضمان مع الیسا والسعاۃ مع الاعسار ولا یخرج
 المعتقد علی العبد والولاء للمعتقد — اگر ایک غلام دو شریکوں میں مشترک ہو پس ایک نے
 اپنا حصہ آزاد کر دیا تو اس کا حصہ آزاد ہو جائے گا۔ پھر آزاد کرنے والا خوشحال ہو تو شریک کو اختیار ہے کہ چاہے اپنا
 حصہ بھی آزاد کرے اور چاہے آزاد کرنے والے سے اپنے حصہ کی قیمت تاوان لے اور چاہے غلام سے کمال کر کے وصول
 کر لے پھر اگر آزاد کرنے والے سے قیمت تاوان لی تو آزاد کرنے والا اس قدر دام اس غلام سے وصول کر لے گا اور
 اس غلام کی دلا، اسی آزاد کرنے والے کی ہوگی اور اگر شریک نے اپنا حصہ بھی آزاد کر دیا یا غلام سے کمال کر کے وصول
 کر لی تو اس کی دلا، ان دونوں میں مشترک ہوگی اور اگر آزاد کرنے والا تنگدست ہو تو شریک کو یہی اختیار ہے کہ چاہے
 اپنا حصہ آزاد کرے اور چاہے غلام سے کمال کر لے اور ان دونوں صورتوں میں اس کی دلا، ان دونوں شریکوں میں
 مشترک ہوگی اور یہ سب اہم البر حنیفہ کا قول ہے اور صاحبین نے کہا کہ شریک کو صرف یہی اختیار ہے کہ اگر آزاد
 کرنے والا خوشحال ہو تو اس سے تاوان لے لے۔ لیکن وہ غلام سے واپس نہیں لے سکتا ہے اور اگر آزاد کرنے والا
 تنگدست ہو تو غلام سے کمال کر لے اور دلا، فقط آزاد کرنے والے کے واسطے ہوگی۔ وھذا المسألة بتتبی علی حرفین
 احدهما تجزی الاعتاق وعدمہ علی ما بینا، والثانی ان یسار للمعتق لا ینفع سعاۃ العبد عندہ وعندہما ینفع لہما فی
 الثانی قوله علیہ السلام فی الرجل یعتق نصیبہ ان کان غنیاً فمن ان کان فقیراً سعی فی حصۃ التحرر قسم والقسمۃ ثانی
 الشریکۃ ولما نہ احتسبت مالۃ نصیبہ عند العبد فله ان ینفتمہ کما اذا ہب الریح ثوب انسان والقتہ فی صبیغ
 غیرہ حتی القیغ بہ فعلی صاحب الثوب قیمۃ صبیغ التحرر موسرا کان او معسر لما قلنا فکذا ھما الاداء العبد فقیر
 فیستحیہ ثم المعتبر یسار التیسیر وھو ان یملک من المال قدر قیمۃ نصیب التحرر یسار الغناء لان بہ یقتل النظر من
 الحانین لتحقق ما فسدہ المعتق من القرۃ وایصال بدل حق الساکت الیہ ثم التخریج علی قولہما ظاہر فعدا رجوع
 المعتق بما ضمن علی العبد لعدم السعاۃ فی حالۃ الیسار والولاء للمعتق لان العتق کلہ من جہتہ لعدم التجزی واما التخریج علی قولہ
 فخیار الاعتاق لقیام ملکہ فی الباقی اذا اعتاق یتجزی عندہ والتضمین لان المعتق جان علیہ بافساد نصیبہ حیث امتنع علیہ
 البیع والہبۃ ونحو ذلک مما سوی الاعتاق وتوابعہ والاستسعاۃ لما بینا ووجہ المعتق بما ضمن علی العبد لانہ قام مقام
 الساکت باداء الضمان وقد کان لہ ذلک بالاستسعاۃ فکذا للمعتقد ولانہ ملکہ باداء الضمان ضمناً فیصیر کان کلک لہ
 وقد اعتق بعضہ فذہ ان یعتق الباقی اولیستی ان شاء والولاء للمعتق فی ہذا الوجه لان العتق کلہ من جہتہ حیث
 ملکہ باداء الضمان وفی حال اعسار المعتق ان شاء اعتق لبقاء ملکہ وان شاء استسعی لما بینا والولاء لہ فی ما لوجہین لان
 العتق من جہتہ ولا یرجع المستسعی علی المعتق بما ادى باجماع بینا لانہ یسعی لکاف رقبۃ ولا یقفی دینا علی المعتق
 الا لاشئ علیہ لعسر قد بخلاف المرھون اذا اعتقہ الراھن المعسر لانہ یسعی فی رقبۃ قد فکلت او یقفی دینا علی الراھن
 فلہذا یرجع علیہ وقول الشافعیؒ فی الموسر لقولہما وقال فی المعسر یبقی نصیب الساکت علی ملکہ بیاع ویروب لانہ لا وجہ
 الی تضمین الشریک لاعسارہ ولا الی السعاۃ لان العبد لیس بجان ولا راض بہ ولا الی اعتاق کلک للامور بالساکت فتعین
 ما عینا ہ قلنا ان الاستسعاۃ سبیل لانہ لا یفتقر الی الجنایۃ بل یمتقی علی
 احتیاس المالۃ فلا یصار الی الجمیع بین القوۃ المرجوۃ للمالکیۃ والضعف
 السالب لہا فی شخص واحد — یہ مسئلہ باریک دراصلوں پر مبنی ہے اڈل یہ کہ

اعتاق کے ٹھٹھے ہو سکتے ہیں جیسا کہ امام رحمہ اللہ کا قول ہے یا نہیں ہو سکتے جیسا کہ صاحبین کا قول ہے جیسا کہ ہم بیان کر چکے اور اصل دوم یہ کہ جب آزاد کرنے والا خوشحال ہو تو اس کی خوشحالی امام رحمہ اللہ کے نزدیک غلام کی کمائی کرنے سے مانع نہیں ہے اور صاحبین کے نزدیک مانع ہے۔ اور صاحبین کے واسطے اصل دوم کی دلیل یہ حدیث ہے کہما حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ایسے شخص کے حق میں جو اپنا حصہ آزاد کر کے یوں ارشاد فرمایا کہ اگر میرے آزاد کرنے والا تو مگر ہو تو حصہ شریک کا ضامن ہو اور اگر فقیر ہو تو حصہ شریک کے واسطے غلام کمائی کرے۔ رواہ السنن فی الصحاح۔ اس حدیث میں آپ نے بخوارہ کر دیا اور بخوارہ صند شرکت ہے یعنی اگر آزاد کرنے والا تو مگر ہو تو صرف ضامن ہے اور غلام پر کمائی نہیں رکھیں اور اگر وہ فقیر ہو تو غلام پر کمائی ہے اور امام ابو حنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ شریک کے حصہ کی مالیت اس غلام کے پاس رک گئی تو شریک کو اختیار ہے کہ اس سے اپنے مال کا تادان لے لے یعنی کمائی کر لے جیسے مثلاً ہوا کسی آدمی کا کپڑا اڑا لے گئی اور دوسرے کے رنگ کے کوٹھے میں ڈالا چنانچہ پڑا رنگین ہو گیا یعنی رنگ چوس گیا تو کپڑے کے مالک پر واجب ہے کہ دوسرے کے رنگ کی قیمت دے خواہ خوشحال ہو یا تنگ دست ہو بدیل مذکورہ بالا یعنی کپڑے والے کے پاس اس کا رنگ رک گیا ہے تو اس کو تادان لینا جائز ہے پس ایسا ہی حکم یہاں ہے لیکن اتنی بات ہے کہ غلام بالکل فقیر ہے تو وہ غلام سے کمائی کر لے کر دھول کر لے پھر خوشحالی سے یہاں مراد یہ ہے کہ اس کو حصہ شریک کی قیمت یا سر ہو یعنی ملنے مال کا مالک ہو کہ حصہ شریک کی قیمت ادا کر کے اور اتنی خوشحالی مراد نہیں ہے کہ مالدار غنی ہو اس واسطے کہ آسانی سے قیمت دینے کا لحاظ رکھنے میں دونوں جانب کی رعایت اعتبار ہے کیونکہ جو کچھ آزاد کرنے والے نے چاہا یعنی تقرب و ثواب وہ اس کو حاصل ہو جائے گا اور اس کے شریک کو اپنا حق پہنچ جائے گا۔ پھر اس مسئلہ میں دونوں اصولوں کی بنیاد پر جو حکم نکالا گیا ہے اس کا لگانا صاحبین کے قول پر ظاہر ہے یعنی صاحبین نے جو اصول اختیار کئے اس سے ان کا حکم نکلنا ظاہر ہے۔ پس آزاد کرنے والا مال تادان کو غلام سے اس واسطے نہیں لے سکتا کہ جب خوشحالی کی صورت میں اس نے تلوان دیا تو اس حالت میں غلام پر کمائی کرنی واجب نہیں تھی اور رہا یہ کہ وللاہ اس کی آزاد کرنے والے کے لئے ہوگی سو اسی وجہ سے کہ پورا آزاد ہوا اس کی آزاد کرنے والے ہی کی طرف سے متحقق ہوا کیونکہ آزاد کرنے کے ٹھٹھے نہیں ہو سکتے اور رہا امام رحمہ اللہ کے قول پر ان حکموں کا لگانا سو وہ اس طرح ہے کہ شریک دیگر کو بھی اپنا حصہ آزاد کرنے کا اختیار اس وجہ سے حاصل ہوا کہ اپنے حصہ میں اس کی ملک قائم ہے کیونکہ امام کے نزدیک آزاد کرنے کے ٹھٹھے ہو سکتے ہیں اور شریک کو جو یہ اختیار حاصل ہوا کہ اپنے حصہ کا تادان لے تو یہ اس وجہ سے کہ آزاد کرنے والے نے اس کے حصہ پر ظلم کیا کہ اس کا حصہ بگاڑ دیا کیونکہ کوئے آزاد کرتے داس کے تو الخ یعنی مدبر یا مکاتب کرنے یا اس سے کمائی کر لینے کے اس کو یہ قدرت نہ رہی کہ اپنے حصہ کو فروخت یا بہرہ وغیرہ کر کے چنانچہ بیان ہو چکا رہا یہ کہ آزاد کرنے والے نے جو تادان دیا اس کو غلام سے واپس لے سکتا ہے۔ اس وجہ سے کہ جب اس نے شریک کو تادان ادا کر دیا تو وہ شریک کا قائم مقام ہو گیا۔ اور شریک کو یہ اختیار تھا کہ غلام سے کمائی کر لے تو آزاد کرنے والے کو بھی یہ اختیار ہو گیا اور اس وجہ سے کہ آزاد کرنے والا ادائے ضمان کی وجہ سے اس غلام کا ضمان مالک ہو گیا اگرچہ وہ صحیح ملکیت کے قابل نہیں ہے تو ویسا ہو گیا کہ گویا پورا غلام اسی کا ہے اور حالت یہ کہ اس نے اس کا ایک جزو آزاد کیا ہے تو اس کو اختیار ہے کہ چاہے باقی بھی آزاد کر دے اور چاہے کمائی کر کے قیمت لے لے پھر تلوان ادا کرنے کی صورت میں آزاد کنندہ کو اس غلام کی پوری ولادت کے ٹھٹھے کیونکہ پورا غلام آزاد

کرنا اسی کی طرف سے ہوا کیونکہ ادائے ضمان کی وجہ سے وہ پورے غلام کا مالک ہو گیا اور یہ سب اس وقت کہ آزاد کرنے والا خوشحال ہو۔ اور اگر وہ تنگدست ہو تو دوسرے شریک کو اختیار ہے کہ چاہے اپنا حصہ آزاد کرے کیونکہ اس کی ملکیت باقی ہے اور چاہے غلام سے کمائی کر لے کیونکہ اس کی ملکیت غلام کے پاس رکھی ہے۔ اور دونوں صورتوں میں شریک کو اپنے حصہ کی واپس لے لی۔ کیونکہ آزاد ہونا اسی کی طرف سے ہے اور در صورتیکہ شریک نے غلام سے کمائی کر لی۔ ہے غلام اس مال کو اپنے آزاد کرنے والے سے نہیں لے سکتا اس میں امام اور صاحبین کا اتفاق ہے کیونکہ غلام تو اپنی گردن آزاد کرنے کے واسطے کمائی کرتا ہے اور ایسا قرضہ نہیں ادا کرتا جو آزاد کرنے والے پر ہو کیونکہ آزاد کرنے والے پر بوجھ اس کی تنگدستی کے کچھ لازم نہیں ہے بخلاف اس غلام کے جو رہن ہو اور رہن نے اس کو آزاد کر دیا حالانکہ مرتبہ کا روپیہ نہیں ادا کر سکتا ہے تو غلام اپنی قیمت کا کم مرتبہ کو دے کر رہن سے واپس لے گا اس واسطے کہ غلام نے اپنی قیمت کے واسطے کمائی کی حالانکہ اس کی گردن چھوڑ گئی تھی یا اس نے ایسا قرضہ ادا کیا جو رہن پر تھا لہذا رہن سے واپس لے گا اور واضح ہو کہ اگر خوشحال شریک نے اپنا حصہ آزاد کیا تو اس میں امام شافعی کا قول مثل قول صاحبین کے ہے اور اگر آزاد کرنے والا تنگدست ہو تو شافعی نے کہا کہ دوسرے شریک کا حصہ اس کے ملک پر ہے گا چاہے اس کو فروخت کرے اور چاہے اس کو سہہ کہے یعنی پوری ملکیت قائم رہے گی کیونکہ آزاد کرنے والے کی تنگدستی سے شریک کو یہ اختیار نہیں کہ اس سے ضمان لے اور نہ یہ اختیار ہے کہ غلام سے کمائی کرے کیونکہ غلام نے کوئی ظلم نہیں کیا اور نہ آزاد کیے جانے پر راضی ہوا اور اس کی بھی کوئی صورت نہیں کہ کل آزاد کرے یا پورے کیونکہ اس میں دوسرے شریک کا منہ ہے تو تو کچھ ہم نے بیان کیا وہی متعین ہوا یعنی شریک اپنے حصہ کا مالک ہے حتیٰ کہ بیع و سہہ کر سکتا ہے اور ہم اس کا یہ جواب دیتے ہیں کہ شریک کو غلام سے کمائی کر لینے کی راہ موجود ہے کیونکہ کمائی کرانے کے لئے اس کی ضرورت نہیں کہ غلام نے کوئی ظلم اور جرم کیا ہو بلکہ وہ اس بنا پر ہے کہ شریک کی مالیت اس غلام کے پاس رکھی ہے تو جب کمائی کرنا ممکن ہو تو ایک ہی غلام میں دونوں باتیں ہیں نہ ہوں گل یعنی آزاد ہونے کی وجہ سے مالک ہونے کی قوت ہے اور باقی رقیق ہونے کی وجہ سے قوت ندارد ہے نہ بین جیسے شافعی کے قول میں لازم آتا ہے بلکہ ہم کہتے ہیں کہ وہ مالک ہو گیا مگر قرضہ رہا ہے۔ قال ولو شهد کل واحد من الشريكين على صاحبه بالعتق سعى العبد لكل واحد منهما في نصيبه موسرين كان او مضيئ عن ابي حنيفة وكذا اذا كان احدهما موسرا والاخر معسرا لان كل واحد منهما يزعم ان صاحبه اعتق نصيبه فصار مكاتبا في زعمه عند وجهه عليه الاسترقاق فيصدق في حق نفسه فيمنع من استرقاقه ويستعيه لانا نيقنا بحق الاستسعاء كاذبا كان او صادقا لانه مكاتبه او مملوكه فلها يستعيا نه ولا يختلف ذلك باليسار والاعسار لانه حقه في الحالين في احد شيئين لان يسار المعق لا لا يمنع السعاية عنده وقد تعذر التصمين لانكار الشريك فتعين الآخر وهو السعاية والاولاهما لان كلاهما يعاون عتق نصيب صاحبه عليه باعتاقه ولا رة له وحق نصيبه بالسعاية ولا رة له وقال ابو يوسف ومحمد ان كان موسرين فلا سعاية عليه لان كل واحد منهما يدعى عن سعيته بدعوى الضمان على صاحبه لان يسار المعق يمنع السعاية عندهما لان الدعوى لهم تثبت لانكار الآخر والبراءة عن السعاية قد تثبت لاقراره على نفسه وان كانا معسرين سعى لهما لان كل واحد منهما يدعى السعاية عليه صادقا كان او كاذبا على ما بيناه اذ لمعلق معسرا كان احد هما موسرا والاخر معسرا سعى لهما سعى لهما سعى لهما لان لا يدعى الضمان على صاحبه ليساره وانما يدعى

علیہ السحایۃ ولا یتبرأ عنہ ولا یسعی للمعسر منہ، الا انہ یدعی الضمان علی صاحبہ لیسارہ فیکون
مبتزاً للجبذ عن السعایۃ والولاء موقوف فی جمیع ذلک عندہما لان کل واحد منهما یحیل
علی صاحبہ دھوتبرأ عنہ فیمقی موقوفاً الی ادا یتفقاً علی احدہما -

قدوری نے فرمایا کہ اگر دونوں شریکوں میں سے ہر ایک نے دوسرے پر یہ اقرار کیا کہ اس نے غلام کو آزاد کیا
ہے تو غلام پر لازم ہوگا کہ ہر ایک کے حصہ کی قیمت کمائی کر کے ادا کرے خواہ دونوں خوشحال ہوں یا تنگدست ہوں
یہ امام ابو حنیفہ کا قول ہے اور یوں ہی دونوں میں سے اگر ایک خوشحال اور دوسرا تنگدست ہو تو بھی یہی حکم ہے
کیونکہ دونوں میں سے ہر ایک کا زعم یہ ہے کہ دوسرے شریک نے اپنا حصہ آزاد کیا ہے تو اس کے زعم کے موافق
یہ غلام مکاتب ہو گیا جیسا کہ ابو حنیفہ کا قول ہے اب اس پر حرام ہو گیا کہ اس غلام کو رقیق بنادے۔ پس شریک کا زعم
اگرچہ دوسرے شریک کے حق میں صحیح نہ ہو۔ لیکن اپنے حق میں تصدیق کیا جائے گا تو اس کو منع کیا جائے گا کہ غلام کو
رقیق نہ بنادے بلکہ اس سے کمائی کر لے کیونکہ ہم کو یہ یقین ہے کہ اس کو کمائی کر لے کا حق حاصل ہے خواہ وہ سچا ہو
یا جھوٹا ہو کیونکہ ہر حال یہ غلام اس کا مکاتب ہے یا مملوک ہے لہذا دونوں میں سے ہر ایک سے کمائی کرنا
ہے اور یہ حکم بوجہ تنگدستی یا خوشحالی کے مختلف نہ ہوگا کیونکہ حصہ دار کا حق دونوں صورتوں میں درجاً توں سے ایک
ہے یعنی خوشحالی کی صورت میں تاوان لینا یا کمائی کرنا کیونکہ آزاد کرنے والے کی خوشحالی امام کے نزدیک اس امر
سے نہیں روکتی کہ غلام سے سعایت کرادے اور یہاں تاوان لینا ممکن نہیں کیونکہ شریک کو آزاد کرنے سے انکار ہے
بلکہ وہ انکار مٹا ہے تو دوسری بات رہ گئی یعنی یہی اختیار رہے کہ غلام سے کمائی کر لے اور اس کی دلاؤ دونوں شریکوں
کی ہوگی کیونکہ دونوں میں سے ہر شریک کہتا ہے کہ دوسرے کا حصہ اس کے آزاد کرنے سے آزاد ہے۔ جس کی
دلاواہی کی ہے اور میرا حصہ کمائی کر کے دینے سے آزاد ہوا اور اس کی دلاواہی ہے اور اس مسئلہ میں صاحبین کا
قول یہ ہے کہ اگر دونوں شریک خوشحال ہوں تو غلام پر کمائی واجب نہیں ہے کیونکہ ہر شریک اس غلام کو کمائی سے
بری کرتا ہے بوجہ اس کے کہ اپنے شریک پر تاوان کا دعویٰ کرے۔ کیونکہ صاحبین کے نزدیک جب آزاد کرنے والا
خوشحال ہو تو غلام پر سعایت لازم نہیں ہوتی مگر اتنی بات ہے کہ اس کا دعویٰ اپنے شریک پر اس وجہ سے ثابت نہ
ہو کہ وہ انکار کرتا ہے اور غلام کا کمائی سے بری ہونا ثابیت ہو گیا کیونکہ ان کا اقرار اپنی ذات پر لازمی ہے اور اگر
دونوں شریک تنگدست ہوں تو غلام دونوں کے واسطے کمائی کرے کیونکہ ہر شریک اس غلام پر کمائی کا دعویٰ ہے خواہ
جھوٹا ہو یا سچا ہو کیونکہ غلام پر کمائی واجب ہوا لہذا یقینی ہے کیونکہ آزاد کرنے والا تنگدست ہے اور اگر دونوں میں سے
ایک خوشحال اور دوسرا تنگدست ہو تو خوشحالی کے واسطے غلام کمائی کرے کیونکہ وہ اپنے شریک پر بوجہ تنگدستی ہونے
کا دعویٰ نہیں کرتا بلکہ غلام پر کمائی کا دعویٰ کرتا ہے پس غلام اس سے بری نہ ہوگا اور تنگدست شریک کے واسطے
غلام بھی کمائی نہ کرے گا کیونکہ وہ اپنے شریک پر تاوان کا دعویٰ کرتا ہے کیونکہ شریک خوشحال ہے پس تنگدست نے غلام کو
کمائی سے بری کر دیا۔ اور اس غلام کی دلاواہی سب صورتوں میں متوقف رہے گی کیونکہ دونوں میں سے
ہر ایک اس کے آزاد کرنے کو دوسرے پر ڈالتا ہے اور دوسرا اس سے انکار کرتا ہے تو اس کی دلاواہی متوقف رہے گی۔
یہاں تک کہ دونوں شریک کسی ایک کے آزاد کرنے پر اتفاق کریں فے تو دلاواہی اسی کی ہو جائے گی کیونکہ دلاواہی ان
دونوں سے باہر نہیں ہے ولو قال احد الشریکین ان لا یدخل فلان هذه الداد غدا فهو حرق قال الاخران

دخل فهو حر فمضى العبد لا يدري دخل ام لا حتى النصف وسعى لهما في النصف وهذا عند ابى حنيفة وابى يوسف
وقال محمد يسعي في جميع قيمته لان المقضى عليه بسقوط السعاية مجهول ولا يمكن القضاء على المجهول
فصار كما اذا قال لغيره للو على احدنا الف درهم فانه لا يقضى بشئ للجهالة كذا هذا ولهما ان اتفقا بسقوط
نصف السعاية لان احدهما حانت بقيت مع اليقين بسقوط النصف كيف يقضى بوجوب الكل والجهالة ترفع بالشيوع
والتوزيع كما اذا عتق احد عبديه لابعينه او بعينه ونسيه ومات قبل التذكرة او البيان ديتا في التفرع على ان
اليسار هل يمنع السعاية او لا يمنعها على الاختلاف الذي سبق - اگر غلام کے دونوں شرکیوں میں سے ایک
نے کہا کہ اگر کل کے روز اس گھر میں مثلاً زید داخل نہ ہوا تو یہ غلام آزاد ہے اور دوسرے نے کہا کہ اگر زید اس
گھر میں کل کے روز داخل ہوا تو یہ غلام آزاد ہے پھر کل کا روز گزر گیا اور یہ دریافت نہیں ہوا کہ زید اس گھر میں آیا تھا یا
نہیں تو آدھا غلام آزاد ہو جائے گا اور آدھی قیمت کے واسطے دونوں کے لئے کمائی کرے گا اور یہ ابو حنیفہ اور ابو یوسف کا
قول ہے اور امام محمد نے کہا کہ پوری قیمت کے واسطے سنی کرے گا کیونکہ جس شخص پر یہ حکم دیا جائے کہ اس کی سعایت ساقط
ہے تو یہ معلوم نہیں کہ وہ کون شخص ہے اور جو شخص معلوم ہی نہ ہو اس پر حکم جاری کرنا ممکن ہی نہیں ہے جیسے ایک نے دوسرے
سے کہا کہ تیرے ہزار درہم ہم میں سے ایک شخص پر ہیں تو مجھول ہونے سے کچھ حکم نہ دیا جائے گا پس ایسا ہی یہاں ہے۔ اور
شیخنا کی دلیل یہ ہے کہ ہم کو آدھی سعایت ساقط ہونے کا یقین ہے کیونکہ دونوں میں سے ایک یقیناً جھوٹا ہو گیا اور آدھی
سعایت ساقط ہونے کے باوجود کیونکہ یہ حکم دیا جائے گا کہ پوری کمائی واجب ہے اور مجھول ہونا اس طرح دور ہو جاتا
ہے کہ پہلے تو یہ بات معلوم نہ تھی کہ ان میں کون جھوٹا ہو لیکن یہ ظاہر ہے کہ اس شخص زید اس مکان میں آیا ہو گیا نہ آیا ہوگا تو
بہر حال ایک کی قسم جھوٹی ہوئی تو آدھی کمائی ساقط ہوئی اور باقی آدھی کو دونوں پر پھیلانے سے جہالت دور ہو گئی جیسے کسی نے
اپنے دونوں غلاموں میں سے ایک کو خواہ معین یا غیر معین کر کے آزاد کیا ولیکن جس کو معین کیا تھا وہ مجھول گیا پھر یاد کرنے سے
پہلے مر گیا تو اسی بنا پر حکم ہوتا ہے کہ ہر ایک آدھا آزاد اور آدھے کے واسطے سنی کرے پھر مسئلہ میں تفرع کرنا اس بنا پر ہوگا
کہ دونوں میں سے جو شخص تو نگہ ہو تو کیا غلام کی سعایت متنہ ہوگی یا نہ ہوگی اور وہی اختلاف جو سبق میں بیان ہوا ہے
یعنی امام کے نزدیک متنہ نہیں ہے اور صاحبین کے نزدیک متنہ ہے۔ ولو حلفا علی عبدين كل واحد منهما
لا أحدهما لم يفتقن وأحد منهما لان المقضى عليه بالعق مجهول وكذلك للعق له ففاحشت للجهالة فامتنع القضاء
وفي العبد الواحد المقضى به معلوم فغلب المعلوم المجهول - اور اگر دو شخصوں نے دو غلاموں پر قسم کھائی ہر ایک
نے ایک کے واسطے تو دونوں میں سے کوئی آزاد نہ ہو گا یعنی دو شخصوں میں ہر ایک کا ایک غلام ہے پس اگر ایک نے کہا کہ اگر
کل زید یہاں آوے تو میرا غلام آزاد ہے اور دوسرے نے کہا کہ نہ آوے تو میرا غلام آزاد ہے پھر کل کا دن گزر گیا اور یہ
دریافت نہ ہوا کہ وہ آیا کہ نہ آیا تو کوئی غلام آزاد نہ ہوگا اس دلیل سے کہ جس پر یہ حکم دیا جائے کہ اس کا غلام آزاد ہو ہے
وہ مجھول ہے اور اسی طرح جو غلام آزاد ہوا وہ بھی مجھول ہے تو یہاں جہالت بہت بڑھ گئی۔ پس قاضی کچھ حکم نہیں دے سکتا ہے
اور اگر غلام واحد میں یہ گفتگو ہوئی تو وہ معلوم تھا صرف یہ مجھول تھا کہ کس شرک پر یہ حکم ہو لہذا معلوم کہ مجھول پر غلاب کرے
قاضی حکم دے دیتا ہے۔ واذا اشتري الرجلان ابن احدهما عتق الاب لانه ملك ففحص قريبه وشراؤه
اعتاق على ما رواه ائمتنا عليه علم الاخوانه ابن شريك لم يملكه وكذا لك اذا ورثاك والشريك بالضيادان شاء عتق نصيبه
وان شاء استسعى العبد وهذا عند ابى حنيفة وقال في الشراؤه لضم قيمة الاب نصف قيمته ان كان موصوا وان كان موصرا

الذبت فی نصف قیمۃ لشریک ابیہ - اور اگر باپ اور ایک دوسرے شخص نے مل کر اپنا بیٹا خرید کیا تو باپ کا حصہ آزاد ہو گیا کیونکہ وہ اپنے قریب کے حصہ کا مالک ہوا تو وہ آزاد ہو جائے گا جیسا کہ پہلے گزرا اور باپ پر تاوان واجب نہ ہوگا خواہ شریک جانتا ہو کہ یہ اس کا بیٹا ہے یا نہ جانتا ہو اور اسی طرح اگر دونوں نے یہ چھوکرہ میراث میں پایا تو بھی یہی حکم ہے کہ باپ کا حصہ آزاد ہو جائے گا۔ پھر شریک کو یہ اختیار ہے کہ چاہے اپنا حصہ آزاد کر دے اور چاہے چھوکرہ سے کمانی کر کے اپنی قیمت لے لے۔ یہ امام ابو حنیفہؒ کا قول ہے اور صاحبین نے کہا کہ میراث میں یہی حکم ہے لیکن خرید کی صورت میں اگر باپ خوشحال ہو تو پسر کی نصف قیمت کا شریک کے لئے نامن ہوگا اور اگر غریب ہو تو بیٹا اپنی آدھی قیمت اس کو کمانی کر کے ادا کرے۔ وعلیٰ هذا الخلاف اذا منکاح بھتہ او صدقۃ او صدقۃ وعلیٰ هذا اشتراط صلح و احدھا قد خلف بھتہ ان اشتری نصفہ - اور ایسا ہی اختلاف ان صورتوں میں ہے کہ جب دوسرے شخص کی شرکت میں باپ اپنے بیٹے کا بطور ہبہ پانے کے یا بطور صدقہ یا بطور وصیت پانے کے مالک ہوا ہو اور یہی اختلاف اس صورت میں ہے کہ اسکو اور دوسروں نے خریدا حالانکہ ایک نے یہ قسم کھائی تھی کہ اگر میں اس غلام کا آدھا خریدوں تو آزاد ہے۔ لہذا انہ ابطال نصیب ملحقہ بابتناق لان شراء القرب اعتاق و صاۃ اذا کان العبد بین اجنبین فاعتق احدھا نصیبہ ولہ انہ رضی بافساد نصیبہ فلا یفمنہ کما اذا اذن لہ باعتاق نصیبہ صریحا و دلالة ذلك انه شاذ کہ فیما هو علة الحق و هو الشراء لان شراء القرب اعتاق حقی بخروجہ من مملکتہ انکفارة عندنا و هذا ضمن افساد فی ظاهر قولہ ما حقی یختلف بالیسار و الاعسار فیسقط بالرضاء ولا یختلف الجواب بین العلم و عدمہ و هو ظاهر الروایۃ عنہ لان الحکم یدار علی السبب کما اذا قال لغیرہ کل هذا الطعام و هو مملوک للامیر و لا یعلم الا کرمہ منک - اور صاحبین کی دلیل یہ ہے کہ باپ نے آزاد کر کے اپنے سلب کے حصہ مٹا دیا کیونکہ قریب کا خریدنا آزاد کرنا ہوتا ہے اور یہی صورت ہو گئی کہ جیسے ایک غلام دو اجنبی آدمیوں میں مشترک ہو پھر ایک اپنا حصہ آزاد کر دے اور ابو حنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ شریک اپنا حصہ خراب ہونے پر راضی ہو گیا تھا تو باپ سے تاوان نہیں لے سکتا ہے جیسے ایک شریک دوسرے شریک کو اس کا حصہ آزاد کر کے کی صورت اجازت دے دے اور یہاں رضامندی کی دلیل یہ ہے کہ شریک نے باپ کے ساتھ میں ایسی چیز میں شرکت کی جو آزاد ہو جائے کی علت ہے یعنی خریداری میں کیونکہ قریب کو خریدنا آزاد کرنا ہوتا ہے حتیٰ کہ اگر اس پر کفارہ کا برہ ہو تو قریب کے خریدنے سے کفارہ ہلے نزدیک ادا ہو جائے گا اور صاحبین کا ظاہر قول یہ ہے کہ یہ بگاڑ دینے کا تاوان ہے حتیٰ کہ خوشحال و غلبہ سستی میں حکم مختلف ہوتا ہے تو جب شریک اس بگاڑنے پر راضی ہوا تو تاوان ساقط ہو گیا اور یہ جواب اس صورت میں کہ شریک کو معلوم ہو کہ یہ اس کا بیٹا ہے اور اگر معلوم نہ ہو تو بھی یہی حکم ہوگا اور یہی امام سے ظاہر الروایۃ ہے کیونکہ حکم کا مادہ تو علت پہلے جیسے کسی نے دوسرے سے کہا کہ یہ طعام کھائے حالانکہ اس کو یہ نہیں معلوم کہ یہ میری ملک ہے حالانکہ وہ اہل کی ملک میں ثقافت تو تاوان لازم نہ ہوگا اگرچہ اس کو مہم نہ تھا کمانی العین۔ دان بداء الاجنبی فاشتری نصفہ ثم اشتری الاب نصفہ الآخر و هو موسوفا لاجنبی بالخیار ان شاء ضمن الاب لانه عارضی بافساد نصیبہ وان شلر استسعی الابن فی نصف قیمۃ لا احتباس مالیتہ عندہ و هذا عند ابی حنیفۃ لان یسار للعق لا یمنع السعایۃ عندہ و قال لا لایزالہ یضمن الاب نصف قیمۃ لان یسار للعق یمنع السعایۃ عندہما - اور اگر پہلے اجنبی نے یہ چھوکرہ آدھا خریدا پھر چھوکرہ کے باپ نے باقی آدھا خریدا حالانکہ اس کا باپ خوشحال ہے تو اجنبی کو اختیار ہے چاہے باپ سے تاوان لے کیونکہ وہ اپنا حصہ بگاڑنے پر کسی طرح راضی نہیں ہوا اور چاہے بیٹے سے اس کی نصف قیمت کمانی کر کے وصول کرے کیونکہ بیٹے سے پاس اس کی مالیت لک ہوئی ہے اور یہ امام ابو حنیفہؒ کا قول ہے کیونکہ امام کے

نزدیک آزاد کرنے والے کی خوشحالی سے غلام کا سعی کرنا ممنوع نہیں ہوتا اور صاحبین نے کہا کہ سعی کرنے کا اختیار نہیں ہے بلکہ باپ اس کی نصف قیمت تاوان بھرے اس واسطے کہ صاحبین کے نزدیک آزاد کرنے والے کا خوشحال ہونا اس امر سے مانع ہے کہ غلام پر رعایت واجب ہو۔ ومن اشترى نصف ابنه وهو موسر فلا ضمان عليه عند أبي حنيفة وقال يضمن اذا كان موسرا ومعناه اشترى نصفه ممن يملك كله فلا يضمن لبايعه شيئا عنده والوجه قد ذكرناه -

اور جامع صغیر میں ہے کہ جس نے اپنا آدھا بیٹا خرید یا حالانکہ خوشحال ہے تو ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک اس پر ضمان نہیں اور صاحبین نے کہا کہ ضمان میں ہوگا بشرطیکہ خوشحال ہو مصنف نے کہا کہ اس مسئلہ کے معنی یہ ہیں کہ جو شخص اس کے پورے بیٹے کا مالک تھا اس سے باپ نے آدھا خرید یا تو ابو حنیفہ کے نزدیک باپ کے واسطے کچھ ضمان نہ ہوگا اور اس کی دفعہ ہم بیان کر چکے ہیں یعنی بیچنے والا خود اس امر پر راضی ہو چکا اور پورے مالک ہونے کی قید اس واسطے لگائی کہ اگر اس میں دشمن شریک ہوں اور باپ نے ایک کا حصہ خرید لیا تو بالاتفاق دوسرے شریک کے لئے ضمان ہوگا۔ واذا كان العبد بين ثلثة نفوذت برأعه وهو موسر ثم انفق الآخر وهو موسر فالأدوا الضمان فللساكت ان يضمن المدين ثلث قيمة فداء ولا يضمن المعتق والمدين ان يضمن المعتق ثلث قيمته مبدئيا ولا يضمنه الثلث الذي ضمن وهذا عند أبي حنيفة وقال العبد لاني دبت اول مؤد يضمن ثلثي قيمته لشريكه مؤد الا ان مؤد او اگر ایک غلام تین شخصوں میں مشترک ہو پس ایک نے اس کو مدبر کر دیا حالانکہ یہ شخص خوشحال ہے پھر دوسرے نے اس کو آزاد کر دیا اور یہ بھی خوشحال ہے پھر انہوں نے اپنا تاوان چاہا تو شریک خاموشی کا اختیار ہے کہ مدبر کر نیوالے سے اس کی تہائی قیمت بحساب محض رقیق ہونے کے تاوان لے اور آزاد کر نیوالے سے کچھ تاوان نہیں لے گا۔ اور مدبر کر نیوالے کو یہ اختیار ہے کہ آزاد کر نیوالے سے اس غلام کی تہائی قیمت بحساب مدبر کر نیوالے کے تاوان لے اور جو تہائی اس نے خاموشی کو تاوان دی ہے وہ آزاد کر نیوالے سے نہیں لے سکتا ہے اور یہ امام ابو حنیفہ کا قول ہے اور صاحبین نے کہا کہ پورا غلام کسی شخص کا ہے جسے اس کو بے پیلے مدبر کر دیا تھا یعنی اس کے چھ آزاد کرنا باطل ہے اور مدبر کر نیوالا اس کی وہ تہائی قیمت اپنے دونوں شریکوں کو تاوان دیگا خواہ خوشحال ہو یا غلام نہ ہو۔ واصل هذا ان التدين بموتقضى عند أبي حنيفة فجعلنا لهما كالا عتاق لانه شعبة من شعبة فيكون معتبرا به ولما كان متجزيا عندنا اقتصر على نصيبه وقد افسد بالتدين نصيب الآخرين فكل واحد منهما ان يدبر نصيبه او يعق او يكتب او يضمن المدين او يستسعي العبد او يتركه على حاله لان نصيبه باق على ملكه فلهذا باق فساد شريكه حيث سدد عليه طرق الانتفاع به ببيع او هبة على ما مر فاذا اختار احدهما العتق تعين حقه فيه وسقط اختياره غير فوجه للساكت سببا ضمان تدبير المدين وروا عتاق هذا المعتق غير ان له يضمن المدين ليكون الضمان ضمان معاوضة اذ هو الاصل حتى جعل الغصب ضمان معاوضة على اصلنا وامكن ذلك في التدبير لكونه قابلا للتقل من ملك الى ملك وقت التدبير ولا يمكن ذلك في الاعتاق لانه عند ذلك مكاتب او حر على اختلاف الاولين ولا بد من رضاه المكاتب بنفسه حتى يقبل الانتقال فلهذا يضمن المدين برثم للمدين ان يضمن المعتق ثلث قيمة مبدئيا لانه افسد عليه نصيبه من براوضان يتقدر بقيمة المتلف وقيمة المدين برثم ثلث قيمته فتا على ما قالوا ولا يضمنه قيمة ما ملكه بالضمان من جهة الساكت لان ملكه ثبت مستندا وهذا ثابت من وجه دون وجه فلا يظهر في حق التضمين والاولاء بين المعتق والمدين اثلاثا ثلثا للمدين برثم الثلث للمعتق لان المدين عتق على ملكها على هذا المقعد او لا لم يكن التدبير متجزيا عندنا صارا كله مدبر للمدين وروا افسد نصيب شريكه لبايعا يضمنه ولا يختلف بالسار والامسار لانه ضمان تملك فاشبه الاستيلاء بغير اختلاف الاعتاق لانه ضمان جنابة والاولاء كله للمدين وهذا ظاهر -

اور واضح ہو کہ اس اختلاف کی اصل یہ ہے کہ امام ابو حنیفہ کے نزدیک مدبر کرنا بھی ٹکڑے ہوتا ہے اور صاحبین کے نزدیک نہیں ہوتا ہے جیسے عتاق میں اختلاف ہے کیونکہ مدبر کرنا بھی آزاد کرنے کی ایک شاخ ہے۔ تو آزاد کرنے پر اس کا قیاس بھی ہوگا اور جب امام کے نزدیک مدبر کرنا ٹکڑے ہوگا تو وہ صرف مدبر کرنے والے کے حصہ تک رہے گا اور مدبر کرنے والے نے دوسروں کا حصہ بگاڑ دیا تو باقی دو شریکوں میں سے ہر ایک کو اختیارات حاصل ہوئے کہ چاہیں اپنا حصہ مدبر کریں یا آزاد کریں یا مکاتب کریں یا مدبر کرنے والے سے تادان لیں یا غلام سے کما لیں یا اسی حال پر چھوڑ دیں کیونکہ ہر ایک کا حصہ اس کی ملک میں باقی ہے مگر شریک کے بگاڑنے سے ملک فاسد ہے کیونکہ مدبر کرنے والے نے یہ سب کے طور پر فائدہ اٹھا نامہ دے کر دیا چنانچہ بیان ہو چکا۔ پھر جب دونوں میں سے ایک نے اختیار یہ کیا کہ اس کو آزاد کر دیا تو یہی آزاد کرنا اس کا حق ہو گیا اب دوسرے اختیارات اس کے ساتھ ہو گئے اور تیسرا جو بالکل خاموش ہے اس کو تادان لینے کے دو سبب پیدا ہوئے۔

اول تو پہلے شخص کا مدبر کرنا اور دوم اس دوسرے شخص کا آزاد کرنا مگر بات یہ ہے کہ اس کو مدبر کرنے والے سے تادان لینے کا اختیار ہے تاکہ تادان معاوضہ ہو جائے اس واسطے کہ تادان میں اصل یہی ہے کہ عوض ہو جی کہ ہمارے قاعدے پر کسی کا مال غصب کر لینے کا تادان بھی تادان معاوضہ ٹھہرایا گیا ہے اور ایسا تادان لینا مدبر کرنے والے سے ممکن ہے کیونکہ مدبر غلام اس قابل ہوتا ہے کہ ایک ملک سے دوسرے ملک میں جاوے اور آزاد کرنے میں یہ بات ممکن نہیں ہے کیونکہ آزاد کرنے کے وقت یہ غلام امام ابو حنیفہ کی اصل ہر مکاتب ہو گیا اور صاحبین کی اصل پر وہ آزاد ہو گیا۔ پھر مکاتب کا عقد فسخ کرنے کے واسطے اس کی رضامندی ضرور ہے تاکہ قابل انتقال ہو۔ جس معلوم ہوا کہ مدبر کرنے والے ہی سے تادان لینا البتہ تادان معاوضہ ہو سکتا ہے پس شریک خاموش اس کے تادان لے لیا۔ پھر مدبر کرنے والے کو اختیار ہے کہ آزاد کرنے والے سے غلام کی تہائی قیمت بجا مدبر ہونے کے وصول کرے کیونکہ اس نے اس کا حصہ مدبر ہونے کی حالت کا بگاڑا ہے اور ضمان کا اندازہ اسی حساب سے ہوتا ہے جس قیمت کا مال تلف کیا ہو اور مدبر کی قیمت محض غلام کی قیمت سے دو تہائی ہے یعنی ایک تہائی کم ہے جیسا کہ مشائخ نے بیان کیا ہے اور جو قیمت اس کو شریک خاموش کے حصہ کی دینا پڑتی وہ آزاد کرنے والے سے واپس نہیں لے سکتا۔ کیونکہ خاموش کو تادان دے کر اس کے حصہ کا مالک اپنے مدبر کرنے کے وقت سے قرار پایا لیکن یہ ملکیت بنظر تادان دینے کے ثابت ہے اور بنظر اصل حالت کے نہیں ثابت ہے تو یہ ملکیت اس قابل نہ ہوئی کہ آزاد کرنے والے سے اس کا تادان وصول کرے لہذا اس حصہ کا تادان نہیں لے سکتا۔ اور اس حالت میں غلام کی ولاد آزاد کرنے والے اور مدبر کرنے والے دونوں میں تین تہائی مشترک ہوگی یعنی دو تہائی مدبر کرنے والے کی اور ایک تہائی آزاد کرنے والے کی ہوگی کیونکہ غلام کا آزاد ہونا انھیں دونوں کی ملکیت پر اسی انداز سے واقع ہوا ہے اور سب صاحبین کی اصل تعلق یہ ہے کہ جب مدبر کرنا ان کے نزدیک ٹکڑے نہیں ہو سکتا تو جب ہی مدبر کرنے والے نے مدبر کیا پورا غلام اس کا مدبر ہو گیا اور اس نے اپنے دونوں شریکوں کا حصہ بگاڑ دیا جیسا کہ بیان ہو چکا تو ان کے واسطے ضمان ہوگا اور یہ ضمانت بوجہ خوشحالی یا تنگدستی کے مختلف نہ ہوگی یعنی دونوں حالتوں میں ضمان ہوگا کیونکہ یہ ضمان تو ملک حاصل کرنے کا معاوضہ ہے تو استیلا کے مشابہ ہو گیا یعنی جیسے در شریکوں میں ایک نے مشترک باندی کے بچہ کا دعویٰ کیا تو دوسرے کو باندی کی نصف قیمت ادا کرنی ضرور ہوگی بخلاف آزاد کرنے کے کیونکہ وہ ایک جسم کا تادان ہے اور بری ولاد تو وہ پوری اسی مدبر کرنے والے کی ہوگی اور یہ امر ظاہر ہے۔ واذا كانت جارية بين رجلين زعم احدهما انها ام ولد لصاحبه

وانکذلك الآخر فهو مقرر فله يوم ما يتقدم للمكر عند أبي حنيفة وقالان شاء المكر استسعى الجارية في نصف قيمتها ثم تكون حرة لا سبيل عليها لهما انه لما لم يصدقه صاحبه القلب اقرارا المقر عليه كانه استولى ما خاض كما اذا اقر المشتري على البائع انه اعتق المبيع قبل البيع يجعل كانه اعتق كذا هذا فيمنع الغد مده ونصيب المكر على ماله في الحكم فيخرج الى الاعتاق بالسعاية كام ولد النصواني اذا اسلمت ولابي حنيفة ان المقر لو صدق كانت الخدمة كلها للمكر ولو كذاب كان له نصف الخدمة فيثبت ما هو المتيقن به وهو النصف والخدمة للشريك الشاهد ولا استسعاء لانه يتبرأ من جميع ذلك بدعوى الاستيلاء والضمان والاقرار باهوية الولد يتضمن الاقرار بالنسب وهذا امر لازم ولا يرتد بالود فلا يمكن ان يجعل المقر كالمستولى -- انكر ايك باندی دو آدمیوں میں مشترک ہوا ان میں سے ایک نے دوسرے شریک کی ام ولد ہے اور دوسرے شریک نے اس سے انکار کیا تو وہ ایک روز توقف کرے اور دوسرے روز مشترک شریک کی خدمت کرے یہ امام ابو حنیفہ کا قول ہے اور صاحبین نے کہا کہ مگر اگر اختیار ہے کہ چلے باندی سے اسکی نصف ہے۔ حذر دوری کر کے وصول کرے پھر وہ آزاد ہوگی اس پر کوئی راہ نہیں ہے یعنی اقراری شریک اس سے کچھ نہیں لے سکتا اور صاحبین کی دلیل یہ ہے کہ جب اقرار کرنے والے شریک کی دوسرے شریک نے تصدیق نہ کی تو مقرر کا اقرار خود اسکے اور پھر آیا گیا خود اسنے اس باندی کو ام ولد بنا لیا ہے تو یہ ایسی صورت ہوگی جیسے شریک نے بائع پر اقرار کیا کہ اسے بیع سے پہلے اس بیع کو آزاد کر دیا ہے پس یہ حکم ہوتا ہے کہ گویا مشتری نے خود آزاد کیا تو بائع کو یہاں ہوگا پس مقرر کے واسطے خدمت لینا منہر ہے اور مکر کا حکم ظاہر میں اس ملکیت پر باقی ہے پس آزاد کر کے واسطے ہی ہوگا کہ اسے مزدوری کرانی جائے جیسے اگر لڑکی کی ام ولد مسلمان ہوگئی تو اس سے مزدوری کرانی جائیگی لیکن لڑکی کی ملک نہیں رہ سکتی بلکہ حکم مباحا جائیگا کہ مزدوری کر کے دام آزاد کرے آزاد ہو جائے اور امام ابو حنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ اگر مقرر کے قول کی تصدیق کی جائے تو شریک مقرر کے واسطے بائع کی پوری خدمت ہو جائے اور جب اسکو جمع کرنا یا گیا تو مقرر کے واسطے صرف آدمی خدمت ہوئی تو جرات یعنی ہے یہ ثابت رکھی جائیگی یعنی نصف خدمت مقرر کے واسطے ہوگی اور شریک مقرر کے واسطے کچھ خدمت نہ ہوگی اور نہ وہ باندی سے کہاں لے سکتے ہیں کیونکہ جب اس نے شریک کے ام ولد ہو جانے اور شریک پر اپنا تاوان واجب ہوئے گا دعویٰ کیا تو وہ باندی کی خدمت اور کہاں سب سے بری ہوگی اور ام ولد ہونے کے اقرار میں پہلے کے نسب کا اقرار شامل ہے اور یہ امر لازم ہے جو ذکر کرے رو نہیں ہو سکتا تو یہ گنجائش باقی نہیں ہے کہ اقراری شریک کو خود ام ولد بنانے والا اقرار دیا جائے فہم جیسا کہ صاحبین نے قرار دیا ہے۔ وان كانت ام ولد بينهما فاعتقها احدھا وهو موسر فلا ضمان عليه عند أبي حنيفة وقال يضمن نصف قيمتها -

اور اگر ایک ام ولد دو شریکوں میں مشترک ہو یا میں طور کہ ایک باندی دو مردوں میں مشترک تھی پھر اس کے کچھ پیدا ہوا جس کا دونوں شریکوں نے ماقوی دعویٰ کیا تھی کہ دونوں سے نسب ثابت ہوا اور وہ دونوں کی ام ولد ہوگئی۔ پھر ایک نے اس کو آزاد کیا حالانکہ خوشحال ہے تو امام ابو حنیفہ کے نزدیک تاوان نہیں ہے اور صاحبین کے نزدیک اس کی نصف قیمت تاوان ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ امام ابو حنیفہ کے نزدیک ام ولد کچھ قیمتی مال نہیں ہوتی۔ لان مالیه ام الولد غیر متقومة عندہ ومتقومة عندہما علی هذا الاصل تبقى عدة من الماسائل اور دناہانی کا یہاں کیا انتہی وجہ تو لہذا انہا منتفع بہا وظایا واجابہا فاستخذما وھذا هو دلالۃ التقوم وبامتناع بیہا لایسقط تقومھا کمافی المد والارح ان ام ولد النصرا ان اذا اسلمت علیہا لسعاية وھذا آية التقوم ھیران قیمتھا ثلث قیمتھا فتنہ علی ما قالوا الفوات منفعة البيع والسعاية بعد الموت یعنی ان المد والارح الفات منفعة البيع اما السعاية والاستخدام فایان ولای حنیفہ ان التقوم بالاحراز وہی امر لا للنسب ولا للتقوم والاحراز بالتقوم تابع ولہذا لاشی لزیم ولا فوارث تجلث المد والارح فہذا لان النسب ینھما معقن فی الحال وھما ین شہ انسابیۃ۔

بواسطہ الولد علی ما عرف فی حرمة المصاهرة الا انه لم یظهر عمله فی حق الملك ضرورة الانتفاع بفعل
النسب فی اسقاط التقوم و فی المد بریض عقد السبب بعد الموت و امتناع البیع ذ
التحقق مقصودہ فاختراق فی ام ولد النصرانی قضینا بکتابتها علیہ دفعا للضرر من الجانبین دل
الکتابۃ لا یفتقر وجوبہ الی التقوم - اور اس اختلاف کی اصل یہ ہے کہ ام کے نزدیک ام ولد
قیمتی مال نہیں ہے اور صاحبین کے نزدیک قیمتی مال ہے اور اسی اصل پر چند مسائل میں ہیں جن کو ہم نے کفایت المتنبی میں ذکر
کیا ہے اور قول صاحبین کی وجہ یہ ہے کہ ام ولد سے انتفاع اٹھانا بطور وطی واجارہ کے اور بطریق خدمت لینے کے بالاتفاق
جائز ہے اور یہ اس امر کی دلیل ہے کہ اس کی قیمت اندازہ ہو سکتی ہے اس کی فروخت متفق ہونے سے اس کا قیمتی ہونا ساقط
نہیں ہوتا ہے جیسے مدبر میں ہوتا ہے یعنی مدبھیکی سے منع ہے مگر وہ مال قیمتی ہے۔ کیا تم نہیں دیکھتے کہ نصرانی کی ام ولد اگر مسلمان
ہو گئی تو اس پر کمانی کر کے ادا کرنا واجب ہے اور یہ اس کی قیمت اندازہ ہونے کی دلیل ہے۔ ہاں اتنی بات ہے کہ ام ولد کی
قیمت بہ نسبت محض باندی کے تنہا ہی ہوتی ہے جبکہ کہ شائع نے کہا ہے کیونکہ اس سے فروخت کرنے اور موت کے بعد کمانی
کرنے کی منفعت جاتی رہی بخلاف مدبر کے کہ اس سے صرف بیچنے کی منفعت گئی اور رہا کمانی کو نانا یا خدمت لینا یہ دونوں
باقی ہیں۔ اور ام ولد اگر بیضی کی دلیل ہے۔ یہ کہ قیمت اس چیز کی لگائی جاتی ہے جو مالدار کی کے لئے اپنے قبضہ میں رکھی جائے حالانکہ
ام ولد فقط نسب کے واسطے رکھی جاتی ہے اور مالدار کی کے واسطے نہیں رکھی جاتی اور مالدار کی کے لئے اس کو رکھا مقصود
نہیں ہے بلکہ نسب مقصود ہے اور اس وجہ سے مولیٰ کی موت کے بعد وہ کسی قرض خواہ یا وارث کے واسطے کمانی نہیں کرتی ہے
بر خلاف مدبر کے پس مدبر دام ولید میں فرق ہے اور اس کی وجہ یہ ہے کہ ام ولد میں سبب فی الحال پیدا ہو گیا ہے یعنی بچہ کے
ذریعہ سے اس کے اور مولیٰ کے درمیان رشتہ جو رشتہ پیدا ہو گیا جیسا کہ داماد کی حرمت میں بیان ہو چکا صرف اتنی بات ہے
کہ اس رشتہ کا اثر ملکیت کے بارہ میں ظاہر نہیں ہوا کیونکہ ابھی ام ولد سے مولیٰ کو نفع حاصل کرنے کی ضرورت ہے یعنی اگر وہ
ابھی ملک نہ رہے بلکہ آزاد ہو جائے تو حلت جاتی ہے لہذا سبب کا کچھ اثر ابھی نہیں ہوا ہاں قیمت کا اندازہ ساقط ہونے میں
سبب کا اثر ہو گیا اور مدبر میں یہ سبب فی الحال نہیں بلکہ موت کے بعد پیدا ہو گا۔ اور مدبر کو ابھی بچنا اس وجہ سے مشہ ہے بلکہ
مدبر کرنے کا مقصود حاصل ہو پس ام ولد اور مدبر میں فرق ظاہر ہو گیا اور رہا نصرانی کی ام ولد کا مسئلہ تو ہم نے یہ حکم دیا ہے کہ نصرانی
کی طرف سے وہ مکاتہ ہو گئی۔ یعنی نصرانی پر یہ امر لازم کر دیا گیا تاکہ ام ولد کو یا نصرانی کو دونوں طرف کچھ ضرر نہ ہو اور کتابت
کا عوض اس امر کو نہیں چاہتا کہ مملوک مال قیمتی ہو۔

باب عتق احد العبدین

یہ باب دو غلام میں سے کوئی ایک آزاد ہونے کے بیان میں ہے۔ ومن کان له ثلثة اعبد دخل علیہ اثنان فقال
احدکم احرم خرج واحد و دخل آخر فقال احداکم احرم مات ولم یبین عتق من الذی اعبد علیہ القول ثلثة اربلہ و نصف
کل واحد من الآخرین عند ابی حنیفہ و ابی یوسف و قال محمد کذا لک الذی اعبد الاخیر فانہ یعتق رابعہ -
اگر ایک شخص کے تین غلام ہوں ان میں سے دو غلام اس کے پاس حاضر ہوئے پس اس نے کہا کہ تم دونوں میں سے ایک
آزاد ہے یعنی کسی کو زمین نہ کیا پھر ان میں سے ایک باہر چلا گیا اور ایک حاضر رہا پھر میرے غلام آگیا۔ پھر مولیٰ نے ان دونوں سے کہا کہ

تم دونوں میں سے ایک آزاد ہے پھر مولیٰ کا انتقال ہو گیا اور اس نے کچھ بیان نہیں کیا تو جو غلام برابر حاضر رہا تھا جس پر مولیٰ کا قول دوبارہ ہو گیا تھا اس کا تین چوتھائی حصہ یعنی پون غلام آزاد ہو جائے گا۔ اور باقی دونوں میں سے ہر ایک کا آدھا آزاد ہوگا۔ یہ امام ابو حنیفہ و ابو یوسف کا قول ہے اور امام محمد کا بھی سب یہی قول ہے سوائے اخیر غلام کے کہ اس کا چوتھائی آزاد ہوگا فاسے اگر مولیٰ زندہ رہتا تو اس کو حکم دیا جاتا کہ اپنے محل قول کو بیان کرے۔ پس اگر اس نے اقل کلام میں کہا کہ میری مراد وہ غلام ہے جو برابر چلا گیا تھا تو وہ پورا آزاد ہو گیا۔ پھر حکم دیا جائے گا کہ دوسرے کلام کو بیان کرے پس جس کو بیان کرے گا وہی آزاد ہوگا اور اگر اس نے کلام اول میں کہا کہ جو غلام حاضر رہا یہ مراد تھا تو یہ آزاد ہو گیا پھر جب تیسرا غلام داخل ہو گیا۔ اور اس نے کہا کہ تم دونوں میں سے ایک آزاد ہے تو یہ خبر ہو گئی کیونکہ جو حاضر رہا ہے وہ درحقیقت آزاد ہے اور اگر مولیٰ نے پہلے دوسرے کلام کو بیان کیا اور کہا کہ میری مراد تیسرا غلام تھا تو وہی آزاد ہو گیا پھر اول کلام کا بیان پوچھا جائے گا۔ پس جس کو بیان کرے وہ آزاد ہوا اور اگر دوسرے کلام سے حاضر مراد لیا تو خارج آزاد اور تیسرا غلام ہے اور اگر مولیٰ مرگیا تو حکم مذکورہ کتاب ہے۔ ع۔ اما الغاصب فلا ینالہ من الثبوت والادول والحدیثہ۔ وین الثابت دھو الذی اعید علیہ القول فاوجب عنی رقبۃ بینہما لاسواء لہما فیصیب کلما منہما التصف غیر ان الثابت استفاد بالایجاب الثانی دعبا آخولان الثانی دائرینہ و بین الدا خل فینتصف بینہما غیر ان الثابت استحق نصف الحریۃ بالایجاب الاول فشاع النصف المستحق بالثانی فی نصفہ فما اصاب المستحق بالاول لغا وما اصاب الفاسغ بقى فیکون له الریج فتمت له ثلثۃ الاسباع ولانہ لو اسید هو بالثانی یعق نصفه ولو اسید به الدا خل لا یعقق هذا النصف فیتنصف فیعتق منه الریج بالثانی والنصف بالاول واما الدا خل فمصدق یعقول لہما داما الایجاب الثانی بینہ و بین الثابت قد اصاب الثابت منه الریج فکذلك یصیب الدا خل واما بقولان انہ دائر بینہما وقضیتہ التصفی لانہما نزل الی الریج فی حق الثابت لا استعاقہ النصف بالایجاب الاول کما ذکرنا ولا استحقاق للدا خل من قبل فثبت فیہ النصف - واضح ہو کہ پہلا کلام حاضر رہنے والے اور نکل جانے والے کے درمیان دائر ہے پس اس کلام سے ایک رقبہ آزاد ہوا جو ان میں مشترک ہے کیونکہ یہ دونوں برابر کے مستحق ہیں پس ہر ایک کو نصف نصف پہنچا یعنی نکلنے والے میں سے آدھا اور حاضر رہنے والے میں سے آدھا آزاد ہوا اور جو حاضر رہا ہے وہ تیسرے آنے والے کے ساتھ ایک رقبہ کا مستحق ہو کر آدھی پاوے گا لیکن صرف اس کو چوتھائی ملا اس واسطے کہ حاضر میں سے آدھا بوجہ پہلے کلام کے آزاد ہو گیا تو دوسرا آدھا اس کے دونوں ٹکڑوں پر پھیلنا تو چہارم بمقابلہ ہر آدھے کے ہوا تو ایک چہارم جو پہلے آدھے کے مقابلہ میں پڑا وہ تو ہو گیا پورا ایک چہارم جو دوسرے آدھے کے مقابلہ میں پڑا وہ باقی رہا تو دوسرے کلام سے اس کو صرف چہارم کا استحقاق ہوا تو اقل کلام کا آدھا اور دوسرے کلام کا چہارم مل کر اس کا پون آزاد ہوا اور اس دلیل سے کہ اگر دوسرے کلام سے یہ غلام مراد ہو تو اس کا باقی آدھا آزاد ہوگا اور اگر اس سے آنے والا تیسرا غلام مراد ہو تو اس کا باقی آدھا بھی آزاد ہوگا۔ پس نصف نصف رکھا گیا یعنی باقی آدھے میں سے نصف آزاد مقرر کیا گیا پس دوسرے کلام سے چوتھائی لے چہلے کلام سے آدھا مل کر پون آزاد ہوا برابر تیسرا غلام تمام جو کہتے ہیں کہ جب دوسرے کلام سے ایک برودہ آزاد ہوا اس کے اور حاضر کے درمیان دائر ہوا حالانکہ اس میں حاضر کو چہارم ملا ہے تو تیسرے آنے والے کو بھی اسی قدر ملے گا پس تیسرے میں سے چہارم آزاد ہوگا۔ اور امام ابو حنیفہ و ابو یوسف کہتے ہیں کہ وہ برودہ بیشک ان دونوں میں دونوں میں دائر ہو کر ہر ایک کو آدھا آدھا پہنچا لیکن حاضر کے واسطے آدھے سے اگر کہ چہارم اس واسطے رہ گیا کہ وہ پہلے کلام سے آدھا آزاد ہو چکا ہے جیسا کہ ہم

ذکر کر چکے اور تیسرے آنے والے کے واسطے کوئی استحقاق پہلے نہ تھا تو اس میں نصف کی آزادی ثابت ہوگی نہ اس
 مسئلہ کی مثال یہ ہے کہ زید کے تین غلام ہیں۔ ان میں سے لکھو دیکھو اس کے پاس آئے اس نے کہا کہ تم دونوں سے
 ایک آزاد ہے پھر لکھو لکھا اور دیکھو حاضر رہا تو ہر ایک کا آدھا آزاد ہوا پھر لکھو آیا پھر زید نے کہا کہ تم دونوں سے
 ایک آزاد ہے تو آدھا لکھو آزاد ہوا اور آدھا دیکھو کے حصہ میں پڑا لیکن بدھو میں سے آدھا پہلے سے آزاد ہے تو صرف
 چہارم کا مستحق ہوا لہذا پون آزاد ہوا اور باقی ہر ایک آدھا آدھا۔ قال فان كان الثلث منہ فی المرض قسم الثلث
 علی هذا شرح ذلك ان یجمع بین سهام العتق وحی سبعة علی قولہما لانا نجعل کل رقبۃ علی اربعة لی اجتنا
 الی ثلثة الامباع فنقول الحق من الثابت ثلثة اسهم ومن الآخرین من کل واحد منہما سہمان فیبلغ سہام
 العتق سبعة والعق فی مرض الموت وصیۃ ومحل نفاذھا الثلث فلا بد ان یجعل سہام الوارثة ضعف ذلك
 فیجعل کل رقبۃ علی سبعة وجميع المال احد وعشرون فیعتق من الثابت ثلثة ویسعی فی اربعة ویعتق من
 الباقین من کل واحد منہما سہمان ویسعی فی خمسة فاذا تاملت رجعت استقام الثلث والثلثان وعندہما یجعل کل
 رقبۃ علی ستة لانه یعتق من الداخل عندہ سہم فنقصت سہام العتق یسہم وصا یمسح المال ثمانیۃ عشر ویاتی التخرج
 مام۔ پھر امام محمد نے جامع صنیئین میں کہا کہ اگر ایسا کہنا مولیٰ کی طرف سے ان تینوں غلاموں کے حق میں ایسی حالت میں ہو کہ
 مولیٰ مرض الموت کا بیمار تھا یعنی آخر اس مرض میں مر گیا تو صرف مولیٰ کا تہائی ترکہ اسی حساب پر تقسیم ہوگا یعنی فرض کر دو
 کہ مولیٰ کا تہائی ترکہ اس قدر ہوتا ہے کہ پورے دو غلام کے برابر ہو تو ایک میں سے پون اور باقی دونوں میں سے نصف
 نصف آزاد ہو جائے گا۔ اور اگر کم ہو تو اسی حساب سے ہر ایک میں سے آزاد ہوگا شیخ مصنف نے کہا کہ اس قول کی
 شرح یہ ہے کہ تینوں کے قول پر آزادی کے سب حصہ جمع کئے جاویں اور وہ سات ہیں کیونکہ ہم نے ہر رقبہ کے چار حصہ
 کئے کیونکہ ہم کو تین چوتھائی کی ضرورت ہے پس ہم کہتے ہیں کہ ان سات حصوں میں سے غلام حاضر کے تین حصہ آزاد ہوں
 گے اور باہر جانے والے اور تیسرے آنے والے ہر ایک کے دو دو حصہ آزاد ہوں گے تو آزادی کے سب حصہ سات
 ہوئے اب جاننا چاہیے کہ مرض الموت میں آزاد کرنا بمعنی وصیت ہوتا ہے گویا مولیٰ نے ان غلاموں کے واسطے اس
 قدر آزادی کی وصیت کی۔ اور وصیت کا نافذ ہونا صرف تہائی ترکہ سے ہوتا ہے تو لامحالہ وارثوں کے حصے دو
 تہائی مال کے اس سے دو چند رکھے جاویں اور جب ترکہ صرف یہی تین غلام ہیں تو ہر غلام کے سات حصہ کئے گئے اور
 پورے مال کے اکیس حصے ہوئے پس غلام حاضر میں سے تین حصہ آزاد ہو جائیں گے اور وہ اپنے سات حصوں میں سے چار
 کے واسطے کماٹی کر کے ادا کرے اور باقی دونوں میں سے ہر ایک سے دو حصے آزاد ہوں گے اور ہر ایک اپنے پانچ حصہ
 کے واسطے وارثوں کے لئے کماٹی کرے گا۔ اور جب تو غور کرے کہ ان کو جمع کرے تو تہائی اور دو تہائی ٹھیک ہو جائے گی بنی
 مر لیٰ میت کے ترکہ سے کل سات حصہ ان تینوں غلاموں کے واسطے وصیت میں ملے اور باقی دو تہائی یعنی چودہ حصہ
 وارثوں کے ہوں گے اور امام محمد کے نزدیک ہر رقبہ کے صرف چھ حصہ کئے جائیں گے کیونکہ تیسرے غلام سے ان کے نزدیک
 صرف ایک حصہ آزاد ہوتا ہے تو آزادی کے حصہ بجائے سات کے چھ رہ گئے اور جب تہائی ترکہ کے چھ ہوئے تو پورے
 مال کے اٹھارہ ہوئے اور باقی طریقہ لکھنے کا اوپر کے بیان سے معلوم ہوتا ہے۔ ولو كان هذا فی الطلاق وہن غیر مدخولت
 ومات الزوج قبل البیان سقط من مهر النکاح رقبۃ ومن مهر الثابتۃ ثلثة اثمانہ ومن مهر المدخلۃ ثمنہ —
 اور اگر کسی نے ایسا کلام طلاق میں کہا ہو گا لاکہ یہ زوجات غیر مدخولہ میں اور شوہر قبل بیان کے مر گیا تو باہر جانے

مال کے مہر سے چوتھائی ساقط ہوگا اور حاضر رہنے والی کے مہر سے آٹھ حصوں میں کے تین حصہ اور تیسری آنے والی کے مہر سے آٹھواں حصہ ساقط ہوگا نفع سے یعنی ایک شخص کے تین زوجات غیر مدغولہ ہیں اور قبل دخول کے طلاق دیے سے نصف مہر ساقط ہو جائے جبکہ نکاح میں مہر بیان ہوا ہو پس اگر شوہر کے سامنے ان تینوں میں سے دو آئیں اور اس نے کہا کہ تم دونوں میں سے ایک طالق ہے پھر بیان سے پہلے مر گیا تو ہر ایک کے مہر میں سے جس قدر ساقط ہوا اس کا حکم کتاب میں خود ذکر کیا ہے۔

قبیل هذا قول محمد بن حنفیہ عندہما یسقط ربعہ وقیل هو قولہما ایضا وقد ذکرنا الفرق وتام تفریعہا فی الزیادات - کہا گیا کہ یہ قول خاص کرام محمد کا ہے اور امام ابو حنیفہ و امام ابو یوسف کے نزدیک تیسری عورت آنے والی کا بھی چہارم مہر ساقط ہوگا اور بعض نے کہا کہ یہی شیخین کا بھی قول ہے اور ہم بیان کر چکے ہیں اور زیادات میں اس مسئلہ کی پوری تفصیلات مذکور ہیں نفع سے یعنی آزاد کرنے و طلاق دینے میں ہم فرق بیان کر چکے ہیں کہ آزاد کرنے کی صورت میں جو غلام حاضر رہا وہ بمنزلہ مکاتب کے ہے کیونکہ جس وقت مولیٰ کو بیان کا حق تھا چاہتا وہ آزادی کو حاضر کی جانب پھیرے یا جو باہر گیا اس کی جانب پھیرے پھر جس وقت تک مولیٰ کو بیان کا حق حاصل ہے تب تک دونوں میں سے ہر ایک غلام ایک راہ سے غلام ہے اور ایک راہ سے آزاد ہے تو جب حاضر رہنے والا مثل مکاتب کے ہوا تو دوسرا کلام ہر طرح جمع ہوا کیونکہ وہ کلام ایک غلام اور مکاتب کے درمیان ہے لیکن اس میں سے حاضر رہنے والے کو صرف چہارم ملتا اور تیسرے آنے والے کو آدھا ملے گا اور یہی طلاق کی صورت تو وہ منکوحہ اور اجنبیہ کے بیچ میں دائر ہے کیونکہ جو عورت باہر گئی اگر طلاق سے وہی مراد ہو کہ جو حاضر رہی وہی منکوحہ ہے تو دوسرا کلام صحیح ہوگا اور اگر حاضر رہنے والے ہی طلاق سے مراد ہو تو وہ اجنبیہ ہو جائے گی اور دوسرا کلام لغو ہو جائے گا۔ پس اس کو ایک راہ سے اجنبیہ کہہ سکتے ہیں اور دوسری راہ سے نہیں تو دوسرا کلام جس ایک راہ سے جمع ہوگا اور دوسری راہ سے نہیں جمع ہوگا۔ پس چہارم مہر ساقط ہو جائے گا اور یہ حاضر رہنے والی اور تیسری آنے والی میں دائر ہے تو ہر ایک کے واسطے آٹھواں حصہ پڑے گا۔ ۸۔ ومن قال لعبدیہ احدکم احر فباع احدہما او ذل لہ انت عر بعد موتی عنی الا تخولانہ لہو یبقی محلہ للعتق اصلا بالیوت وللعتق من جہتہ بالبیع وللعق من کل وجہ بالتدبیر فتعین الا تخولانہ بالبیع قصد الوصول الی التمن والتدبیر بقاء الانتفاع الی موته والمقصود ان ینافیان العتق الملتزم فتعین لہ الا تخولانہ وکذا اذا استولما احدہما للمہینین ولا فرق بین البیع الصحیح والفاسد مع القبض وبدانہ والمطلق وبشرط الخیر لاحد المتعاقدين لا طلاق جواب الکتاب والمعنی ما قلنا والعرض علی البیع ملحق بہ فی المحفوظ عن ابی یوسف والہبۃ والتسلیم والصدقة والتسلیم بمنزلة البیع لانه تعلیم - اگر ایک شخص نے اپنے دو غلام کو کہا کہ تم دونوں میں سے ایک آزاد ہے پھر دونوں میں سے ایک بیچ ڈالا یا وہ مر گیا یا ایک کو کہا کہ تو میری موت کے بعد آزاد ہے تو دوسرا غلام آزاد قرار پاوے گا کیونکہ موت کی وجہ سے وہ بالکل محل عقد نہیں رہا یا بیع کی وجہ سے اس کی جانب سے آزادی کا محل نہیں رہا یا مدبر ہو جانے کی وجہ سے کسی طرح محل عقد نہیں رہا تو دوسرا غلام آزادی کے واسطے متعین ہو گیا اور اس دلیل سے کہ مولیٰ نے جس کو بیچا تو دام وصول کرنے کا قصد کیا یا مدبر کیا تو چاہا کہ اپنی موت تک اس سے نفع اٹھاوے اور یہ دونوں خواہشیں اس آزادی سے مخالف ہیں جو اس نے اپنے آپ پر لازم کی تھیں یعنی بدول غرض کے کہا تھا کہ تم دونوں میں سے ایک آزاد ہے تو دلیل مل گئی کہ اس آزادی کے واسطے باقی دوسرا غلام متعین ہے اور اسی طرح اس مسئلہ میں اگر دو باندیاں ہوں اور اس نے ایک کو اپنے تحت میں لاکر ام ولد بنایا تو آزادی کے واسطے دوسری متعین ہو جائے گی بیچ

انھیں دونوں دلوں مذکورہ بالا کے پھر بیع صحیح اور بیع فاسد میں کچھ فرق نہیں ہے خواہ بیع فاسد کے ساتھ قبضہ ہو یا نہ ہو اور خواہ بیع مطلق ہو یا بائع و مشتری میں سے کسی کے واسطے اختیار شرط ہو یعنی چاہے ہو کہ بیع کتاب میں جو مسئلہ مکشورہ ہے بالطلاق سب صورتوں کو شامل ہے اور بات اس کے اندر دی ہے جو ہم بیان کر چکے یعنی دونوں وجہیں جو اوپر ذکر فرمائی ہیں۔ پھر امام ابو یوسف سے یہ روایت محفوظ ہے کہ دونوں میں سے ایک کی بیع کے واسطے نکاح اس میں پیش کیا تو یہ بمنزلہ بیع کرنے کے ہے یعنی دوسرا آزادی کے واسطے متعین ہوگا اور رہا یہ کہ اس کے سپرد کر دینا یا صدقہ میں دے کر سپرد کر دینا بمنزلہ بیع کے ہے کیونکہ یہ بھی مالک کرنا ہوتا ہے نہ یعنی جس غلام کو دوسرے کی ملک میں دیا تو یہ دلیل ہے کہ اس کو آزاد نہیں کیا تو لا محالہ ان دونوں میں سے دوسرا آزاد ہے۔ وکذلك لو قال لامرأته احدىكما طالق ثم ماتت احدىهما لما قلنا وكذا لو طلق احدىهما لماتين. اور اس طرح اگر شریعت نے دیسپین کو کہا کہ تم دونوں میں سے ایک طالعہ ہے پھر ان دونوں میں سے ایک مرگئی تو طلاق کے واسطے دوسری متعین ہو جائیگی کیونکہ مردہ زوجہ عمل طلاق نہیں رہی جیسا کہ عتق میں ہم بیان کر چکے اور اس طرح اگر اس نے ایک کے ساتھ وطی کر لی تو بھی طلاق کے واسطے دوسری متعین ہے چنانچہ بیان گے لو قال لامتیہ احدىكما حرة ثم جامع احدىهما لم یعتق الاخری عند ابی حنیفہ وقال یعق لان الوطی لا یعمل الا فی الملك واحد معا حرة فکان بالوطی مستبقیا الملك فی الموطوءة فتعینت الاخری لزواله بالعتق كما فی الطلاق وله ان الملك قاضی فی الموطوءة لان الایقاع فی المنکرة وحی معینة فکان وطیها احلا فلا یجعل بیان ولہذا حل وطیہما علی مذہبہ۔ الا انہ لا یفتی بہ ثم یقال العتق غیر فائز بل قبل البیان لتعلقہ بہ او یقال فاعل فی المنکرة فیظہر فی حق حکم تقبلہ والوطی ینصاف اھل العینة بخلاف الطلاق لان المقصود الاصلی من النکاح الولد وقصد الولد بالوطی یدل علی استبقاء الملك فی الموطوءة صیانة للولد اما الامة فالمقصود من وطیہا قضاء الشهوة دون الولد فلا یدل علی الاستبقاء۔

اگر اپنی دو بیانیوں سے کہا کہ تم دونوں میں سے ایک آزاد ہے پھر دونوں میں سے ایک سے جماع کیا تو امام ابو حنیفہ کے نزدیک دوسری آزاد نہ ہوگی اور صاحبین نے کہا کہ آزاد ہو جائے گی۔ اس واسطے کہ وطی حلال نہیں ہوتی سوائے ملک کے اور ان دونوں میں سے ایک آزاد ہے تو جس سے اس نے وطی کر لی اس میں اپنی ملک باقی رکھی۔

تو آزادی کے واسطے دوسری متعین ہوگی

کیونکہ عتق سے اس کی ملک داخل ہو چکی جیسے طلاق میں ہوتا ہے۔ اور امام ابو حنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ جس باندی سے وطی کی اس میں ملک قائم ہے کیونکہ آزادی کا واقع کرنا ایک نکرہ یعنی غیر معین میں ہے اور جس سے وطی کی وہ معین ہے تو اس کی وطی حلال تھی پس ایسا کرنا اس کے قول پر ہم کو بیان نہیں ہو سکتا اسی واسطے امام ابو حنیفہ کے مذہب پر دونوں کی وطی حلال ہے لیکن اس قول پر پشتوئی نہیں دیا جائے گا۔ پھر اگر پوچھا جائے کہ قول سے اگر عتق واقع نہیں ہوا تو کلام مبہل ہوا اور اگر واقع ہوا تو دونوں کی وطی کیونکہ حلال ہوئی تو مصنف نے اس کے جواب میں کہا پھر لو کہ کہا جاوے کہ جب تک مولیٰ بیان نہ کرے عتق واقع نہیں ہوا کیونکہ عتق کا واقع ہونا بیان پر موقوف ہے یا یوں جواب دیا جاوے کہ عتق غیر معین میں واقع ہوا تھا ایسا حکم جس کو نکرہ قبول کرتا تھا اس میں ظاہر ہوگا حالانکہ وطی یہاں ایک معینہ باندی سے واقع ہوئی ہے یعنی جس سے وطی کرے وہی معینہ ہوگی اور طلاق میں یہ بات نہیں ہے کیونکہ نکاح سے اصلی مقصد یہ ہے کہ اولاد پیدا ہو اور وطی سے اولاد کا قصد کرنا اس امر کی دلیل ہے کہ اس نے جس باندی سے وطی کی اس میں ملک باقی رکھی تاکہ فرزند کی حفاظت رہے اور رہا بغیر اس کے باندی سے وطی کرنا تو اس کا مقصد وہ ہے کہ اپنی خواہش پوری

ہو جائے اور بچہ مقصود نہیں ہے تو ایسی دلی کچھ اس بات کی دلیل نہیں ہے کہ اس نے ملک باقی رکھی۔ ومن
قال لامته ان كان اول ولد تلدينه غلاما فانت حرة فولدت غلاما وجارية ولا تدرى ايهما ولد اول عتق نصف
الام ونصف الجارية والغلام عبد لان كل واحدة منهما تعتق في حال وهو ما اذا ولدت الغلام اول مرة الام بالشرط
والجارية لكونها اتباعها الا لام حرة حين ولدتها وترق في حال وهو ما اذا ولدت الجارية اول اعدم الله وطاعت نصف
كل واحدة منهما وليس في النصف اما الغلام يرق في الحالين فلهذا ان يكون عبدا وان ادعت الام ان الغلام هو الولد
اولا وانكر المولى والجارية صغيرة فالقول قوله مع اليمين لانكاره شرط العتق فان حلف لم يعتق واحده منهم
وان نزل عتقت الام والجارية لان دعوى الام حرية الصغيرة معتبرة لكونها نفعاً مخصصاً واعتبار النكول في حق
حريتهما فعتقتا ولو كانت الجارية كبيرة ولعتدع شيئاً والمسألة بحالها عتقت الام بنكول المولى خاصة
دون الجارية لان دعوى الام غير معتبرة في حق الجارية الكبيرة وصحة النكول تثبت على الدعوى فلم
يظهر في حق الجارية ولو كانت الجارية الكبيرة هي المدعية لسبق ولادة الغلام والام ساكتة ثبت عتق الجارية بنكول
المولى دون الام لما قلنا والتخفيف على العلم فيما ذكرنا لانه استخلاف على فعل الغير وبهذا القدر يعرف ما ذكرنا من
الوجوه في كفاية المنتهى۔ اگر مولى نے اپنی باندی سے کہا کہ اگر پہلا بچہ جو تو جنے لڑکا ہو تو آزاد ہے پھر وہ ایک
لڑکا اور لڑکی جی اور یہ دریافت نہیں ہوتا کہ اول کون ہے تو ادھ ماں اور ادھی لڑکی آزاد ہوگی اور لڑکا پورا
غلام ہے اس واسطے کہ دونوں میں سے ہر ایک کی یہ کیفیت ہے کہ ایک حال میں آزاد ہوتی ہے یعنی جب کہ وہ باندی
پہلے لڑکا جی ہو اور لڑکی بھی اس کے تابع ہو کر آزاد ہو جائے گی۔ کیونکہ یہ لازم آیا کہ ماں جس وقت لڑکی جی آزاد ہوتی
اور ایک حال میں ماں اور لڑکی دونوں مملوک ٹھہرتی ہیں یعنی جبکہ وہ پہلے لڑکی جی ہو کیونکہ آزاد کی شرط نہیں پائی
گئی لہذا حکم دیا گیا کہ ادھی باندی اور ادھی لڑکی آزاد ہے اور ادھی قسمت کے واسطے دونوں کمائی کریں رہا لڑکا وہ
دونوں صورتوں میں رقیق رہے لہذا غلام رہے گا اور اگر باندی نے یہ دعویٰ کیا کہ پہلے لڑکا ہی پیدا ہوا اور مولى نے اس
سے انکار کیا اور لڑکی اچھی چھوٹی ہے تو قسم کے ساتھ مولى کا قول قبول ہوگا کیونکہ اس نے آزاد کی شرط سے انکار
کیا مگر اس سے قسم لی جائے گی پس اگر وہ قسم کھا گیا تو ان تینوں میں سے کوئی آزاد نہ ہوگا اور اگر قسم سے انکار کر گیا تو ان
اور لڑکی آزاد ہو جائے گی۔ کیونکہ لڑکی کی نسبت اس کی ماں کا دعویٰ کرنا کہ یہ لڑکی آزاد پیدا ہوئی ہے اعتبار کیا جائے گا
کیونکہ یہ محض نفع ہے تو مولى کا قسم سے انکار کرنا ماں اور لڑکی دونوں کے حق میں معتبر ہوگا پس دونوں آزاد ہو جائیں
گی اور اگر یہ لڑکی باندہ ہو اور اس نے اپنی آزادی کا کچھ دعویٰ نہ کیا اور باقی مسئلہ اس حال پر ہے یعنی باندی نے پہلے
لڑکا پیدا ہونے کا دعویٰ کیا اور مولى نے نہ مانا اور قسم سے بھی انکار کیا تو مولى کے انکار قسم سے فقط ماں آزاد
ہوگی نہ لڑکی کیونکہ باندہ لڑکی کے حق میں ماں کا دعویٰ کرنا کہ یہ آزاد ہے معتبر نہ ہوگا اور قسم کا انکار رجب ہی اقرار ٹھہرے
جاتا ہے کہ بربند دعویٰ ہو تو جب لڑکی کی طرف سے دعویٰ نہیں تو اس کے حق میں انکار قسم کا اقرار نہیں نہ ہوگا اور اگر
لڑکی باندہ خود ہی دعویٰ کرے کہ پہلے لڑکا پیدا ہوا تھا اور اس کی ماں خاموش ہے تو مولى کے انکار قسم سے یہ لڑکی
آزاد ہو جائے گی اور ماں آزاد نہ ہوگی کیوں ماں کا دعویٰ لڑکی کے حق میں معتبر نہ ہوگا اور جن صورتوں میں مولى سے قسم لینا
منظور ہے تو اس کے علم پر قسم لی جائے گی۔ یعنی والدین میں سے جانا نہ کہ پہلے لڑکا پیدا ہوا ہے کیونکہ یہ غیر کے فعل پر
اس سے قسم لی جاتی ہے اور اتنے بیان میں دو صورتیں جو ہم نے مکتبہ المنتہی میں ذکر کی ہیں معلوم ہو جاتی ہیں۔

کتاب کفایۃ الملتہی ہیں اس زمانہ میں مفقود ہے اور جامع صغیر کی شرحوں میں ان صورتوں کی تفصیل چھ صورتیں مذکور ہیں انانجملہ چار صورتیں تو کتاب میں خود ذکر فرمائیں اور پانچویں یہ کہ باندی اور مولیٰ اور لڑکی بھوں نے اتفاق کیا کہ پہلے لڑکی پیدا ہوئی ہے تو حکم یہ ہے کہ کوئی آزاد نہ ہوئی اور ششم یہ کہ بھوں نے اتفاق کیا کہ پہلے لڑکا پیدا ہوا ہے تو حکم یہ کہ ماں آزاد ہوگی اور اس کے ساتھ میں لڑکی بھی آزاد ہوگی اور لڑکا غلام رہے گا۔ م۔ ث۔ قال اذا اشہد رجلاً علی ما جل اعتق احد عبديہ فالشہادۃ باطلۃ عندی حنیفۃ ^{۱۰} الا ان یکون فی وصیتہ استحصاناً ذکوة فی العتاق۔ (امام محمد نے جامع صغیر میں فرمایا کہ اگر دو مردوں نے ایک شخص پر یہ گواہی دی کہ اس نے اپنے دو غلاموں میں سے ایک کو آزاد کیا ہے تو امام ابو حنیفہ کے نزدیک گواہی باطل ہے مگر آنکہ وصیت میں ہو یعنی گواہوں نے کہا کہ موت کے وقت اس نے ایک آزاد کیا ہے تو استحصاناً جائز ہے اس کو امام محمد نے کتاب العتاق میں ذکر کیا ہے یعنی کہا کہ امام ابو حنیفہ کے نزدیک دونوں میں سے ہر ایک آزاد ہوگا۔ وان شہدا انہ طلق احدی نسائہ جائزات الشہادۃ ویجوز الزوج علی ان یطلق احدیہن وهذا بالاجماع وقال ابی یوسف ومحمد الشہادۃ فی العتق مثل ذلک۔ اور اگر دو گواہوں نے یہ گواہی دی کہ اس نے اپنی زریات میں سے ایک کو طلاق دی تو گواہی جائز ہے اور شہر پر جبر کیا جائے گا کہ غور تو لیں اس سے ایک کو جلا کرے اور اس مسئلہ میں صاحبین کا بھی اتفاق ہے اور صاحبین نے عتق کی گواہی میں کہا کہ یہ حکم ہے یعنی مولیٰ کو حکم دیا جائے گا کہ دونوں غلاموں میں سے ایک پر عتق واقع کرے۔ واصل هذا ان الشہادۃ علی عتق العبد لا تقبل من غیر دعوی العبد عند ابی حنیفۃ ^{۱۱} وعندہما تقبل والشہادۃ علی عتق الامۃ وطلاق المنکوحۃ مقبولۃ من غیر دعوی بالانفاق والمسالۃ محروفۃ واذا کان دعوی العبد شرطاً عندہ لا یتحقق فی مسألۃ الكتاب لان الدعوی من المجهول لا یتحقق فلا تقبل الشہادۃ لانہا لیست بشرط فیہا ولو شہد انہ اعتق احدی امتیہ لا تقبل عند ابی حنیفۃ ^{۱۲} وان لم یکن الدعوی شرطاً فیہ لانہ انما لا یشترط الدعوی لمانہ یتضمن تحریم الفرج فشاہبہ الطلاق والعتق المبہم لا یوجب تحریم الفرج عندہ علی ما ذکرنا فخاصاً بالشہادۃ علی عتق احد العبدین وهذا کله اذا شہد فی صحۃ علی انہ اعتق احد عبديہ اما اذا شہد انہ اعتق احد عبديہ فی مرض موته او شہد اعلی تدبیرہ فی صحۃ او فی مرضہ واداع الشہادۃ فی مرض موته او بعد الوفاۃ تقبل استحصاناً لان التدبیر حیثما وقع وصیتہ وکذا العتق فی مرض الموت وصیۃ والخصم فی الوصیۃ انما ہوا الموصی وهو معلوم وعند خلف وهو الوصی والوفاۃ لان العتق فی مرض الموت یشیع بالموت فیہما نساً کل واحد منہما خصماً متعیناً ولو شہد اجد موته انہ قال فی صحۃ احد کما حرق قد قبل لا تقبل لانہ لیس بوصیۃ وقیل تقبل للشیوع۔

عتق میں اس اختلاف کی اصل یہ ہے کہ غلام آزاد نہ کی گواہ دینا بدول دعوی غلام کے امام ابو حنیفہ کے نزدیک مقبول نہیں ہے اور صاحبین کے نزدیک مقبول ہے اور باندی آزاد کرنے یا منکوحہ کو طلاق دینے کی گواہی بدولہ کے بالانفاق مقبول ہے اور یہ مسئلہ مشہور ہے پھر جب امام کے نزدیک دعوی غلام شرطاً مٹھرا تو جامع صغیر کے مسئلہ میں زیادہ پر مذکور ہوا دعویٰ مقفی نہیں ہو سکتا جبکہ کوئی ایک غلام آزاد کیا ہے کیونکہ مقبول غلام کی طرف سے دعویٰ نہیں ہو سکتا تو گواہی بھی قبول نہ ہوگی۔ اور صاحبین کے نزدیک دعویٰ شرط نہیں تو گواہی قبول ہوگی اگرچہ دعویٰ غلام رہے رہی طلاق کی صورت تو اس میں دعویٰ نہ ہونے سے گواہی میں کچھ خلل نہیں ہو سکتا کیونکہ طلاق کی گواہی میں دعویٰ شرط نہیں ہے اور اگر دو گواہوں نے یہ گواہی دی کہ

اس مرد نے اپنی دو باندیوں کو کہا کہ تم دونوں میں سے ایک آنا ہے تو امام ابوحنیفہ کے نزدیک یہ گواہی بھی قبول نہیں ہے اگرچہ ایسی گواہی میں دعویٰ شرط نہیں ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ دعویٰ شرط نہ ہو مگر صرف اس وجہ سے ہے کہ آزاد کو نافذ کے خلاف ہو جانے کو متضمن ہے تو ظانی کے مشابہ ہو گیا مگر امام اس کے نزدیک مبہم آزاد کو نافذ محرم فسخ کا موجب نہیں ہے جیسا کہ ہم ذکر کر چکے تو دونوں میں سے ایک باندی آزاد کرنے کی گواہی ایسی ہو گئی جیسے دو غلاموں میں سے کوئی ایک آزاد کرنے کی گواہی دی گئی یعنی مقبول نہ ہوگی۔ اور یہ سب اس صورت میں ہے کہ دونوں گواہوں نے یوں گواہی دی ہو کہ مولیٰ نے اپنی محنت میں دونوں غلاموں میں سے ایک آزاد کیا ہے اور اگر گواہوں نے گواہی دی کہ اس نے دونوں میں سے ایک کو اپنے مرض موت میں آزاد کیا ہے یا گواہی دی کہ اپنی محنت میں یا اپنے مرض میں ایک مدبر کیا ہے اور اس گواہی کا ادا کرنا مولیٰ کے مرض الموت میں یا بعد وفات کے ہوا تو استحساناً یہ گواہی مقبول ہوگی کیونکہ مدبر کرنا کسی حال میں واقع ہووہ وصیت ہوتا ہے اور یوں ہی مرض الموت میں آزاد کرنا بھی وصیت ہے اور جس شخص پر وصیت کا دعویٰ ہووہ موزر ہے یعنی وصیت کرنے والا اور وہ شخص معلوم ہے اور اس کا خلیفہ موجود ہے یعنی اس کا دسی یا وارث تو اس پر گواہی قبول ہوگی اور اس دلیل سے کہ مرض الموت میں جو متعلق واقع ہووہ مولیٰ کی موت سے دونوں غلاموں میں پھیل جاتا ہے تو دونوں میں سے ہر غلام مدعا علیہ متین ہو گیا تو ہمیں گواہی قبول ہونی اور اگر گواہوں نے مولیٰ کے مرنے کے بعد یہ گواہی دیا کہ اس نے اپنی حالت وصیت میں کہا تھا کہ تم دونوں میں ایک آزاد ہے تو اس میں دو قول ہیں ایک یہ کہ گواہی قبول نہ ہوگی کیونکہ یہ وصیت نہیں ہے اور دوسرا قول یہ کہ مقبول ہوگی کیونکہ آزادانہ دونوں میں پھیل گئی ہے یعنی ایک بڑھتا آزاد ہونا ان دونوں میں پھیلنا جیسے ہر ایک دوسرے کا مدعا علیہ معلوم ہو گیا تو ہر ایک کا دعویٰ و گواہی صحیح ہوگی۔

باب الحلف بالتلق

یہ باب عتق کے قسم کھانے کے بیان میں ہے۔ ومن قال اذا دخلت الدار فكل مملوك لي يومئذ فهو حولي ليس له مملوك فاشترى مملوكا ثم دخل عتق لان قوله يومئذ قد بطل يوم اذ دخلت الا انه اسقط الفعل وعوضه بالتلقين فكان المعتبر في الملك وقت الدخول وكذا لو كان في ملكه يوم حلف عبد فعتق على ملكه حتى دخل عتق لما قلنا۔ جس شخص نے کہا کہ جب میں اس گھر میں داخل ہوں تو اس روز میرا ہر مملوک آزاد ہے حالانکہ قسم کے روز اس کا کوئی مملوک نہیں ہے پھر اس نے ایک مملوک خریدا پھر اس گھر میں داخل ہوا تو یہ مملوک آزاد ہو جائے گا کیونکہ اس نے جو یہ کہا کہ اس دن میرا ہر مملوک تو اس کے یہ معنی ہیں کہ جس دن گھر میں داخل ہوں لیکن اس نے فعل کو حذف کر دیا صرف اشارہ چھوڑ دیا پس داخل ہونے کے وقت ملک موجود ہونا متعبر ہے اور اسی طرح اگر قسم کے وقت اس کی ملک میں غلام موجود ہو اور وہ بڑا ہو اس کی ملک میں رہا یہاں تک کہ وہ گھر میں داخل ہوا تو آزاد ہو جائے گا کیونکہ وہ داخل کے وقت ملک موجود ہے۔ ولولم یکن قال فی جمیعہ یومئذ لم یعتق لان قوله كل مملوك لي للحال والجزاء حرية المملوك في الحال الا انه لما دخل الشرط على الجزاء تاخر الى وجوب الشرط فعتق اذا بقى على ملكه الى وقت الدخول ولا يتناول من اشتراه بعد اليمين۔ اور اگر اس نے اپنی قسم میں اس روز کا لفظ نہ کہا ہو تو خریدا ہوا غلام آزاد نہ ہوگا اس واسطے کہ میرا ہر مملوک۔ یہ کہنا ایسے مملوک کے واسطے ہے جو فی الحال اس کے ملک میں ہوا تو قسم کی جزا نہ ہو کہ جتنی الحال مملوک ہے وہ آزاد ہو جائے لیکن چونکہ جزاء پر شرط داخل ہے تو شرط کے پائے جانے تک اس جزا میں تاخیر ہوگی۔

پس گھر میں داخل ہوئے ملک جو مملوک فی الحال موجود ہے اگر اس کی ملک میں باقی رہا تو آزاد ہو جائے گا اور جو مملوک تم کے وقت نہ تھا بلکہ اس کو بعد قسم کے خرید کیا تو وہ آزادی میں شامل نہ ہوگا۔ ومن قال کل مملوک لی ذکر فہو حر ولہ جاریۃ۔ صاحب امل فولدت ذکر الہم یعق وہذا اذا ولدت لستہ اشہر فصاعداً ظاہر لان اللفظ للعالم وفي قیام العمل وقت الیمین احتمال لوجود اقل مدۃ العمل بعد ذلک اذا ولدت لاقول من ستۃ اشہر لان اللفظ یتناول المملوک المطلق والجنب مملوک تبع الالام لا مقصور ولا نہ عضو من وجہ واسم المملوک یتناول الانفس دون الاعضاء ولہذا لا یمکن بیعہ مفرداً قال العبد الضعیف وفانۃ التقید بوصف الذکورۃ انہ لو قال کل مملوک لی یدخل العمل تبعاً لہا۔ اور اگر ایک نے کہا کہ اگر میں اس گھریں داخل ہوں تو میرا ہر مملوک مذکور یعنی نرینہ آزاد ہے اور اس کی باندی حاملہ ہے اس کے لڑکا پیدا ہوا تو وہ آزاد نہ ہوگا اور یہ اس وقت ہے کہ کہنے سے چھ مہینہ یا زیادہ پر پیدا ہوا ہو تو ظاہر ہے کہ آزاد نہ ہوگا کیونکہ اس نے جو لفظ کہا وہ فی الحال مملوک کے واسطے ہے اور کہنے کے وقت اس حمل کے موجود ہونے میں شک ہے۔ کیونکہ کہنے کے بعد چھ مہینہ جو کہ مدت حمل کے واسطے ہوتی ہے پائی گئی اور اسی طرح اگر چھ مہینہ سے کم پر پیدا ہوا تو کہنے کے وقت حمل کا وجود یقینی تھا لیکن آزاد نہ ہوگا کیونکہ ہر مملوک کا لفظ تو مملوک مطلق کو شامل ہے یعنی کامل مملوک ہو اور باندی کے پیٹ کا بچہ اپنی ماں کے تابع ہو کر مملوک ہوتا ہے خود مطلق نہیں ہوتا اور اس وجہ سے کہ وہ ایک راہ کر کے مثل عشق کے ہے اور مملوک کا لفظ اعضا کو شامل نہیں بلکہ نفس کو شامل ہے اور اسی جہت سے حمل کو تنہا فروخت کرنا نہیں جائز ہے۔

شیخ صنف نے فرمایا کہ مملوک کے ساتھ مذکور یعنی نر کا وصف بیان کرنا یہ فائدہ دیتا ہے کہ اگر وہ خال اپنا ہر مملوک کہتا تو اس میں عمل بھی تابع ہو کر داخل ہو جاتا۔ وان قال کل مملوک امملکہ فہو حر بعد غدا وقال کل مملوک لی فہو حر بعد غدا ولہ مملوک فاشتری آخر ثم جاء بعد غدا عتی الذی فی ملکہ یوم حلف لانہ قولہ امملکہ للحال حقیقۃ یقال اناملک کذا وکذا ویراد بہ الحال وکذا یتستعمل لہ من غیر قرینۃ ولا استتقبال بقویۃ سین (اوسوف) فیکون مطلقۃ للحال فکان الاجزاء حرۃ المملوک فی الحال مضاً فالی ما بعد الغدا فلا یتناول ما یشتر بہ بعد الیمین۔ اور اگر اس نے کہا کہ ہر مملوک جس کا کہ میں مالک ہوں وہ کل کے بعد آزاد ہے یا کہا کہ ہر نر مملوک کل کے بعد آزاد ہے اور قسم کے وقت اس کا ایک مملوک ہے پھر اس نے دوسرا خرید کیا پھر کل کے بعد دن آیا تو قسم کے روز جو مملوک اس کی ملک میں تھا وہ آزاد ہو جائے گا کیونکہ کہنا کہ جن کا میں مالک ہوں وہ درحقیقت ملک فی الحال کے واسطے ہے۔ چنانچہ بولتے ہیں کہ میں اس گھر وے کا مالک ہوں یا اس گھر کا مالک ہوں اور مراد اس سے فی الحال ہوتی ہے جب تک کہ کوئی قرینہ نہ ہو تو بدون قرینہ کے فی الحال کے واسطے قرار پایا تو جزاً ہی شہری کہ جو فی الحال مملوک ہے وہ کل کے بعد آزاد ہووے پس جس غلام کو بعد قسم کے خریدیا ہے وہ اس میں شامل نہیں ہوگا۔ ولو قال کل مملوک امملکہ او قال کل مملوک لی حر بعد موتی ولہ مملوک فاشتری مملوکاً کآخر فالذی کان عندہ وقت الیمین مدبر ولا یشتر لیس بمدبر وان مات عتی من الثلث وقال ابو یوسف فی النوادر، یعنی ما کان فی ملکہ یوم حلف ولا یعنی ما استفاد بعد یمینہ وعلی هذا اذا قال کل مملوک لی اذا مات فہو حر لہ ان اللفظ حقیقۃ للحال علی ما بینا فلا یعنی بہ ما سیملکہ ولہذا اصلہ ہو مدبر اذن الآخر ولہما ان هذا ایجاب عتی وایضا حتی باعتبار من الثلث فی الوصایا فتعتبر الحالۃ المنتظرۃ والحالۃ الراہنۃ الایری (انہ یدخل فی الوصیۃ بالمال ما یتستقید بہ بعد الوصیۃ وفي الوصیۃ لا ولاد فلان من یولد لہ بعد ما والایجاب انما یصح مضاً فالی الملک والی سببہ فمن حیث انہ ایجاب العتی یتناول العبد المملوک اعتباراً بالحالۃ الراہنۃ فیصیر مدبراً حتی یجوز بیعہ ومن حیث انہ

ایصال تادل الذی یشتريه اعتبارا للعالة المتروکة وهی حالة الموت وقبل الموت حالة التملك استقبال بعض فلا یدخل تحت اللفظ وعند الموت یصیر کانه قال کل ملوک لی یاؤکل ملوک املاکک فهو حر بخلاف قوله بعد عند علی ما تقدم لانه تصرف واحد وایجاب العتق وليس فيه ایصال للعالة محض استقبال فافتراق ولا یقال انکم جمعتم بین الحال والاستقبال لانا نقول نعم لکن لسببین مختلفین ایجاب عتق ووصیة وانما لا یجوز ذلك بسبب واحد اور اگر کہا کہ ہر ملوک جس کا میں مالک ہوں یا کہا کہ ہر میرا ملوک میری موت کے بعد آزاد ہے اور قسم کے وقت اس کا ایک ملوک موجود ہے میرا اس نے ایک دوسرا ملوک خریدنا تو قسم کے وقت جو ملوک موجود ہے وہی مدبر ہوگا اور دوسرا مدبر نہیں ہوگا۔ اور اگر مولیٰ انتقال کر گیا تو اس کی تہائی سے دونوں آزاد ہو جائیں گے۔ اور امام ابو یوسف نے فرمایا کہ میں نے فرمایا کہ تم کے روز جو اس کی ملک میں تھا وہ آزاد ہوگا اور جو بعد قسم کے حاصل کیا وہ آزاد نہ ہوگا اور اسی طرح اگر اس نے یوں کہا ہو کہ ہر میرا ملوک جب میں مردوں تو وہ آزاد ہے تو یہی یہی حکم ہے۔ امام ابو یوسف کی دلیل یہ ہے کہ لفظ در حقیقت فی الحال کے واسطے ہے جیسا ہم بیان کر چکے تو بعد قسم کے جس کا مالک ہوا وہ آزاد نہ ہوگا اسی واسطے قسم کے وقت وہی مدبر ہو گیا دوسرا نہیں بنا اور امام ابو یوسف رحمہ اللہ کی دلیل یہ ہے کہ اس کلام سے عتق واجب کرنا اور وصیت کرنا لازم ہوتا ہے حتیٰ کہ میت کی تہائی مال سے اعتبار کیا گیا اور وصیتوں میں آئندہ موت تک کی حالت کا اعتبار ہوتا ہے اور حالت موجودہ کا بھی اعتبار ہوتا ہے۔ کیا نہیں دیکھتے ہو کہ اپنی تہائی مال کی وصیت میں اس مال کا بھی حساب کیا جاتا ہے جو بعد وصیت کے موت تک حاصل کرے اور مزید کی اولاد کے واسطے اگر کچھ مال کی وصیت کی تو بعد وفات وصیت کے جو شخص اس کی اولاد میں پیدا ہو وہ بھی اس وصیت میں داخل ہوگا اور وصیت کا قول جب ہی صحیح ہوتا ہے کہ آزاد کرنا ملک یا سبب ملک کی طرف نسبت کیا جائے تو اس نظر سے کہ وہ آزادی کا قول ہے ملوک غلام کو شامل ہوگا بنظر حالت موجودہ کے تو جو ملوک کہ فی الحال اس کے ملک میں موجود ہے مدبر ہو جائے گا حتیٰ کہ اس کی بیع جائز نہ ہوگی اور اس نظر سے کہ وہ وصیت ہے تو وہ ایسے غلام کو بھی شامل ہوگا جو اس کے بعد غریب سے تاکہ آئندہ حالت کو بھی شامل ہوگی وقت موت تک ہر ملوک جو اس کی ملک میں آوے سب کو شامل ہوا اور قبل موت کے ملک حاصل ہونے کی حالت محض استقبال ہے یعنی آئندہ ممکن ہے کہ اس کی ملک میں کچھ ملوک آئیں یا نہ آئیں تو لفظ کے تحت میں داخل نہیں ہو سکتی اور مولیٰ کی موت کے وقت ایسا ہو جائے گا گویا اس نے کہا کہ میرا ہر ملوک یا ہر ملوک جس کا میں مالک ہوں وہ آزاد ہے بخلاف اس کے کہ ہر ملوک جس کا میں مالک ہوں وہ کل کے بعد آزاد ہے جیسا کہ پہلے اس سے بیان ہو چکا اور اس کی وجہ یہ ہے کہ یہ قول ایک ہی تصرف ہے یعنی آزاد کرنے کا کلام ہے اور اس میں وصیت کرنا نہیں ہے اور ملک حاصل کرنے کی حالت فقط آئندہ زمانہ پر منحصر ہے تو دونوں قولوں میں فرق ظاہر ہو گیا۔ اگر یہ اعتراض کیا جائے کہ تم نے حال و استقبال کو جمع کر دیا تو یہ اعتراض نہیں ہو سکتا اس واسطے کہ ہم جواب دیتے ہیں کہ ہاں ہم نے جمع کر دیا لیکن مختلف دو سببوں سے جمع کیا یعنی ایک کو کلام عتق قرار دیا اور دوسرے کو وصیت سے شامل کیا اور جمع کرنا تو جب ہی نہیں جائز ہے جب ایک ہی سبب سے ہو۔

باب العتق علی جمل

یہ باب عوض مالی پر آزاد کرنے کے بیان میں ہے۔ واضح ہو کہ جمل اس مال کو کہتے ہیں جو کسی شخص کے واسطے کچھ کام کرنے کے عوض مقرر کیا جائے خواہ وہ مال نقد ہو یا اس میں اسباب دیانہ وغیرہ ہو پھر چیزیں یا نہ سے کہتی ہیں ان کو کہتی کہتے ہیں اور جو نہ

سے کہتی ہیں وہ وزنی ہیں۔ ومن اعتق عبداً علی مال فقبل العبد عتق وذلك مثل ان تقول انت حر علی الف درهم او بالف درهم وانما یعتق بقبوله لانه معاوضة المال بغير المال او العبد لا یملك نفسه ومن قضیة المعاوضة ثبوت الحكم بقبول العوض للحال كما فی البيع فاذا قبل صار حراً وما شرط دین علیہ حتی تصح الكتابة به بخلاف بدل الكتابة لانه ثبت مع المانی وهو قیام الرق علی ما عرف واطلاق لفظ المانی ینتظم انواعه من النقد والعرض والحيوان وان كان یخیر عینہ لانه معاوضة المال بغير المال فشابہ النکاح والطلاق والصالح عن دم العمد وکذا الطعام والمکمل والموزون اذا کانت معلوم الجنس ولا تفسد جهالة الوصف لانها یسيرة —

جس شخص نے اپنے غلام کو مال پر آزاد کیا پس غلام نے اس کو قبول کیا تو فی الحال آزاد ہو گیا اور اس کی مثال یہ ہے کہ اپنے غلام سے کہا کہ تو ہزار درہم پر آزاد ہے یا بیوی ہزار درہم آزاد ہے۔ پھر آزاد جب ہی ہو گا کہ اس کو قبول کرے کیونکہ یہ مال معاوضہ بنیہ مال ہے اس واسطے کہ غلام اپنی ذات کا مالک نہیں ہو گا اور معاوضہ کے لوازم میں سے یہ بات ہے کہ عوض قبول کرنے کے ساتھ فی الحال حکم ثابت ہو جاتا ہے جیسے بیع میں ہوتا ہے۔ پس جب ہی غلام نے قبول کیا تو اس کے لئے آزادی کا حکم ثابت ہو گیا اور جو مال شرط لگایا تھا وہ غلام پر قرضہ رہا حتیٰ کہ اس مال کی کفالت کرنا سمجھ ہے۔ یعنی اگر غلام کی طرف سے کوئی اس مال کا کفیل ہو جاوے تو جائز ہے بخلاف بدل کتابت کے یعنی اگر غلام کو مکاتب کیا کسی قدر مال پر تو اس مال کی کفالت صحیح نہیں ہوتی کیونکہ اس مال کے ساتھ اس کے مافی ایک امر موجود ہے یعنی مکاتب میں بنو ز ملکیت قائم ہے جیسا کہ اپنے موقع پر معلوم ہوا پھر کتاب میں لفظ مال کو مطلق رکھا تو وہ نقد اور اسباب اور حیوان سب قسم کے مال کو شامل ہے اگرچہ وہ مال معین نہ ہو کیونکہ یہ مال عوض غیر مال کا ہے جیسے نکاح میں مہر اور طلاق بمال اور عمدی خون سے صحیح مالی میں ہوتا ہے اور اسی طرح اناج اور گہلی اور وزنی چیزیں کو بھی شامل ہے بشرطیکہ ان کی جنس معلوم ہو اور وصف کا مجہول ہونا کچھ ضرر نہیں ہے کیونکہ یہ جہالت خفیضہ ہے نہ یعنی مثلاً چار من اناج عوض ٹھہرایا تو یہ مجہول ہے اور اگر چار من گہلوں کے تو جنس معلوم ہو گئی۔ پھر اگر گہرے یا سفید یا سرخ نہ کئے تو کچھ ضرر نہیں ہے کیونکہ اوسط درجہ لگائے سے جہالت دور ہو جاتی ہے یوں ہی اگر حیوان میں گھوڑا یا خیر یا کالے وغیرہ کوئی جنس مقرر کر دی تو جائز ہے اور اوسط درجہ کا جائز قرار دیا جائے گا۔ قال ولو علق عتقه باداء المال صح وصاد ما ذونا وذلك مثل ان يقول ان ادیت الی الف درهم فانت حر ومعنی قولہ صح انه یعق عند الاداء من غیر ان یعیر مکاتباً لانه صریح فی تعلیق العتق بالاداء وان کان فیہ معنی المعاوضة فی الانتہام علی مانعین ان شاء اللہ تعالیٰ وانما صار ما ذونا لانه دغیہ فی الاکتساب بطلبة الاداء منہ صراحة التجارة دون التکدی فکان اذ خاله دلالة - اور اگر مولیٰ نے اس کا آزاد ہونا مال ادا کرنے پر مشروط کیا تو صحیح ہے اور یہ غلام ما ذون ہو جائے گا یعنی اس کو تجارت کی اجازت ہو جائے گی اور اس کی مثال یہ ہے کہ مثلاً مولیٰ نے اپنے غلام سے کہا کہ اگر تو مجھے ہزار درہم ادا کر دے تو تو آزاد ہے اور یہ جو کتاب میں فرمایا کہ صحیح ہے اس کے معنی یہ ہیں کہ وہ مال ادا کرنے کے وقت آزاد ہو گا بغیر اس کے کہ مکاتب ہو جائے۔ کیونکہ مولیٰ کے کلام کے صریح یہ معنی ہیں کہ ادا کرنے پر آزادی مشروط ہے اگرچہ اس میں انجام کو معاوضہ کے معنی ہو جاتے ہیں۔ چنانچہ اس کو ہم انشاء اللہ تعالیٰ بیان کریں گے اور یہ غلام اس واسطے ما ذون قرار پایا کہ مولیٰ نے اس کو مال کسلے کی ترفیع دی اس طرح کہ اس سے ادائے مال کی خواہش کی اور مرد ان کی یہ ہے کہ تجارت کرنے اور چیک مانگنا مراد نہیں ہے تو یہ دلیل ہوئی کہ اس کو تجارت کی اجازت دے دی۔

وان احضر المال اجبره الحاكم على قبضه وعنت العبد ومعنى الاجبار فيه وفي سائر الحقوق انه يغزل قابضا بالتخلية وقال نافر لا يجبر على القبول وهو القياس لانه تصرف يمين اذ هو تعليق العتق بالشروط لفظا ولهذا لا يتوقف على قبول العبد ولا يحتمل الفسخ ولا جبر على مباشرة شروط الايمان لانه لا استحقاق قبل وجود الشروط بخلاف الكتابة لانه معاوضة والبدل فيها واجب ولنا انه تعليق نظري للفظ ومعاوضة نظر الى المقصود لانه ما علق عتقه بالاداء الا ليحثه على دفع المال فينال العبد مشرف الحرية والمولى المال بمقابله بمنزلة الكتابة ولهذا كان عوضا في الطلاق في مثل هذا اللفظ حتى كان بائنا فجعلناه تعليقاً في الابتداء عملاً باللفظ ودفعاً للضرورة عن المولى حتى لا يمنع عليه بيعه ولا يكون العبد احق بمكاسبه ولا يسرى الى الولد المولود قبل الاداء وجعلناه معاوضة في الانتهاء عند الاداء دفعاً للضرورة عن العبد حتى يجبر المولى على القبول فعلى هذا يدور الفقه ويخبر المسائل نظرية الهبة بشروط العوض ولو ادى البعض يجبر على القبول الا انه لا يعتق مالم يؤد الكل لعدم الشرط كما اذا حط البعض وادى الباقي ثم لو ادى الغالب اكتسبها قبل التعليق رجع المولى عليه وعتق لاستحقاقها ولو كان اكتسبها بعده لم يرجع المولى عليه لانه ما ذون من جهته بالاداء منه ثم الاداء في قوله ان اديت يقتصر على المجلس لانه تخيير وفي قوله اذا اديت لا يقتصر لان اذا استعمل للوقت بمنزلة متى - پھر اگر غلام نے مال حاضر کیا تو مولى کو حاکم اس پر قبضہ کرنے کے لئے مجبور کرے گا اور غلام آزاد ہو گیا اور اس مقام پر اور دیگر حقوق میں جبر کرنے کے معنی یہ ہیں کہ مولى کو حاکم اس مال پر قابض قرار دے گا اس وجہ سے کہ کوئی روک ٹوک نہیں ہے اور زفر رحمہ اللہ نے کہا کہ حاکم اس کو قبول کرنے پر مجبور نہیں کرے گا اور قیاس اسی کو مقتضى ہے کیونکہ مولى نے جو کچھ کہا وہ تصرف قسم ہے کیونکہ یہ آزادی کو کلام کے ساتھ شرط پر مشروط کرنا ہوا۔ اسی واسطے غلام کے قبول کرنے پر موقوف نہیں ہے اور قابل فسخ نہیں ہوتا ہے اور قسم کی مشروطوں کو عمل میں لانے کے واسطے جبر نہیں کیا جاتا ہے کیونکہ شرط پائے جانے سے پہلے کوئی استحقاق نہیں ثابت ہوتا ہے بخلاف کتابت کے کیونکہ وہ ایک معاوضہ کا معاملہ ہے اور مال معاوضہ اس میں واجب ہوتا ہے اور جاری دلیل یہ ہے کہ یہ کلام لفظ کے لحاظ سے تو بیشک تعليق ہے مگر شرطیہ کلام ہے لیکن مقصود کے لحاظ سے یہ معاوضہ کا معاملہ ہے کیونکہ مولى نے جو غلام کا آزاد ہونا ادا لے مال پر مشروط کیا تو سوائے اس کے کچھ مطلب نہ تھا کہ غلام کو مال دینے پر آمادہ کرے۔ پس غلام کو تو آزادی کی بزرگی حاصل ہو اور مولى کو اس کے مقابلہ میں مال حاصل ہو جسے معاملہ کتابت میں ہوتا ہے لہذا اگر طلاق میں ایسا لفظ کہے یعنی زوجہ کو کہے کہ میں نے تجھے ہزار درہم پر طلاق دی تو یہ مال عوض طلاق ہو جائے حتی کہ طلاق بائنہ واقع ہوتی ہے۔ لہذا ہم نے مولى کا کہنا ایک راہ سے تعليق اور دوسری راہ سے معاوضہ قرار دیا پس ہم نے اس قول کو ابتداء میں تعليق مٹھایا تاکہ ظاہر لفظ پر عمل ہو جائے اور مولى سے ضرر بھی دودھ ہو حتی کہ اس کو غلام کا بیچنا متنع نہیں ہوا اور غلام بھی اپنی کمان کا خود مختار نہیں ہوتا دادا داکر سے پہلے اس مملوک کے جو اولاد پیدا ہوئی اس میں عتق نہیں پھیلا۔ اور ہم نے اس قول کو انجام کی راہ سے جبکہ اس نے مال ادا کرنا چاہا معاوضہ مٹھایا تاکہ غلام دھوکے سے بچے حتی کہ مولى کو مجبور کیا جائے گا کہ یہ مال قبول کرے اور اسی بناء پر فقہ کا مدار ہے اور مسائل نکلتے ہیں۔ اور نظیر اس کی سبب بشرط عوض ہے یعنی موجب لہ اگر مال عوض لایا تو سبب کرنے والا مجبور کیا جاتا ہے کہ اس مال پر عتق کرے اور اگر یہ صورت مولى نے غلام مقصود مال لایا تو بھی مولى کو اس پر عتق کرنے کے لئے مجبور کیا جائے گا لیکن غلام ابھی آزاد نہ ہوگا جب تک پورا مال ادا نہ کرے کیونکہ ابھی مشروط نہیں پایا تھی۔ جیسے اگر مولى نے مقصود مال کم کر دیا اور غلام نے باقی مال ادا کیا تو بھی بالفعل غلام آزاد نہ ہوگا کیونکہ پورا مال ادا کرنا مشروط تھا پھر اگر غلام نے ایسے ہزار درہم ادا کئے جو اس نے تین سے پہلے

کھائے تھے تو غلام آزاد ہو گیا لیکن مولیٰ اس سے ہزار درہم واپس لے گا کیونکہ مولیٰ ان درہموں کا مستحق تھا اور شرط پائے جانے سے غلام آزاد ہو گیا۔ اور اگر غلام نے قلیق کے بعد ان کو کمایا ہو تو مولیٰ اس سے کچھ واپس نہیں لے سکتا کیونکہ غلام کو اپنے مولیٰ کی طرف تجارت کی اجازت ہو گئی جبکہ اس نے غلام کی طرف سے مال ادا ہونے کی شرط لگا لی۔

پھر واضح ہو کہ جب اس نے غلام سے یہ کہا کہ اگر تو مجھے ہزار درہم ادا کر دے تو تو آزاد ہے تو یہ کلام صرف اسی مجلس کے واسطے ہو گا کیونکہ یہ مختار کرنے کے معنی میں ہے یعنی اسی مجلس تک غلام کے اختیار کرنے پر رہے گا۔ اور اگر اس نے یوں کہا کہ جب تو مجھے ہزار درہم ادا کر دے تب آزاد ہے تو یہ صرف مجلس تک ہی نہیں ہے کیونکہ لفظ واجب کا استعمال کسی وقت کے مانند صرف وقت کے معنی میں ہوتا ہے یعنی جب بھی ادا کرے آزاد ہو گا۔ ومن قال لعبده انت حر بعد موتی علی الف درہم فالقبول بعد الموت لضافۃ لا یجاب الی ما بعد الموت فصار کما اذا قال انت حر عند اعلی الف درہم بخلاف ما اذا قال انت مدين علی الف درہم حیث یکون القبول الیه فی الحال لان ایجاب التدبیر فی الحال الا انه لا یجب المال لقیامہ الرق قالوا لا یعتق علیہ فی مسألة الکتاب وان قبل بعد الموت ماله یعتقه التوامس لان المیت لیس باهل للاعتاق و هذا صحیح - اور جس نے اپنے غلام سے کہا کہ تو میری موت کے بعد ہزار درہم پر آزاد ہے تو غلام کا قبول کرنا بعد موت کے بہتر ہو گا کیونکہ مولیٰ نے اس کلام کو اپنی موت کے بعد پر مضاف کیا ہے تو گویا یوں کہا کہ تو کل کے روز ہزار درہم پر آزاد ہے یعنی جو وقت اپنے کلام میں لکھا ہے گویا اس وقت یہ کلام کیا تو اسی وقت قبول بھی معتبر ہے بخلاف اس کے اگر یوں کہا کہ تو ہزار درہم پر مدبر ہے تو اس کلام میں قبول کرنا غلام کی طرف فی الحال معتبر ہے کیونکہ مدبر کرنے کا کلام فی الحال ہے لیکن مال ابھی واجب نہ ہو گا کیونکہ غلام ابھی رقیق موجود ہے۔ پھر مشائخ نے فرمایا کتاب کے مسئلہ میں غلام آزاد نہ ہو گا اگرچہ وہ مولیٰ کی موت کے بعد قبول کرے جبکہ اس کو وارث آزاد نہ کرے (دیا دمی یا قاضی آزاد نہ کرے) کیونکہ اس وقت میت کو آزاد کرنے کی یاقوت نہیں ہے اور یہی حکم صحیح ہے۔ قال ومن اعتق عبده علی خد منه اربع سنین فقبل العبد عتق ثم مات من ساعته فعلیه قيمة نفسه فی ماله عند الی حنیفة و ابی یوسف و قال محمد قيمة خد منه اربع سنین اما العتق فلانه جعل الخدمۃ فی مدۃ معلومة عوضا فیعتق العتق بالقبول وقد وجدوا منہ خدۃ اربع سنین لانه یصلح عوضا قصدا کما اذا اعتقه علی الف درہم ثم مات العبد للخلافة فیہ بنو علی خلافة اخری وھی ان من باع نفس العبد منه بجداریۃ استحققت الجاریۃ و اهلک یتبع المولیٰ علی العبد بقیمۃ نفسه عندها و بقیمۃ الجاریۃ عنده وھی معدوۃ ووجه البناء انه کما یقتدر تسلیم الجاریۃ بالہلاک و الاستحقاق یقتدر الوصول الی الخدمۃ بموت العبد المولیٰ فصار نظیر ہا - امام محمد نے جامع معریش فرمایا کہ اگر کسی نے اپنے غلام کو چار برس اپنی خدمت کے لئے پر آزاد کیا پس غلام نے اس کو قبول کیا تو آزاد ہو گیا پھر ادا نے خدمت سے پہلے غلام مر گیا تو امام ابو حنیفہ و ابو یوسف کے نزدیک غلام کے مال میں غلام کی ذات کی قیمت واجب ہو گی اور امام محمد نے کہا کہ چار برس خدمت کی قیمت واجب ہو گی یعنی جبکہ غلام کا کچھ مال بھی اور شیخ مصنف نے کہا کہ آزاد ہونا اس وجہ سے ہو کہ یہ ایک مدت معلوم تک خدمت کرنا آزادی کا عوض قرار دیا گیا ہے تو غلام کے قبول کرنے پر آزادی منتقل ہو جائے گی اور قبول کرنا پابا گیا۔ اور غلام کے ذمہ چار برس خدمت کرنا واجب ہو گا کیونکہ خدمت گزار اس کا عوض ہو سکتی ہے تو ایسا ہو گیا کہ گویا اس نے ہزار درہم پر اس کو آزاد کیا پھر غلام نے بعد قبول کے ادا کے مال سے پہلے انتقال کیا اور واضح ہو کہ اس میں اختلاف ایک دوسرے اختلاف پر مبنی ہے اور وہ مسئلہ یہ ہے کہ ایک شخص نے اپنے غلام کو اسی کے ہاتھ بموت ایک معین باندی کے فروخت کیا یعنی غلام قبول کرے آزاد ہو گیا پھر مولیٰ کے پاس سے یہ باندی کسی شخص نے

اپنی مملوکہ ثابت کر کے لے لی یا سپرد کرنے سے پہلے مرگئی تو شیخین کے نزدیک مولیٰ اس غلام سے اس کی ذات کی قیمت واپس لے گا اور امام شافعی کے نزدیک باندی مذکورہ کی قیمت لے گا اور یہ مسئلہ معروف ہے اسی پر یہ عتیق کا مسئلہ مبنی ہے اس سے کہ باندی کے مرنے یا مستحق ہوجانے سے مولیٰ کو ملنا ممکن نہیں ہے۔ اسی طرح غلام کے مرنے یا مولیٰ کے مرنے سے غلام کی خدمت ملنا ممکن نہیں ہے تو یہ بھی اس مسئلہ کی نظر ہو گیا۔ ومن قال لعتق عتق عبدك على الف درهم على ان تزنيها ففعل فاقبلت ان تزنيها فالتحق جائز ولا شيء على الامران من قال لغيره اعتق عبدك على الف درهم على ففعل لا يلزمه شيء ويقع العتق من المامور بخلاف ما اذا قال لغيره اطلق امرأتك على الف درهم على ففعل حيث يجب الالف على الاكرلان اشتراط البذل على الاجنبى فى الطلاق جائز وفى العتاق لا يجوز وقد قرنا هنا من قبل۔

اور جس شخص نے دوسرے سے کہا کہ اپنی باندی کو ایسے ہزار درہم پر جو بیچوں گے آزاد کر دے اس شرط پر کہ اس کو میرے ساتھ بیاہ دے اس نے ایسا ہی کیا۔ پھر باندی نے اس کے ساتھ نکاح کرنے سے انکار کیا تو آزاد ہونا جائز ہے اور حکم دینے والے پر کچھ مال نہ ہوگا کیونکہ اگر ایک شخص نے دوسرے سے کہا کہ تو اپنے غلام کو ہزار درہم پر جو بیچوں گے آزاد کر دے۔ پس اس نے یہی کیا تو کہنے والے پر کچھ لازم نہیں ہوتا ہے اور آزاد کرنا اسی شخص کی طرف سے ہوجاتا ہے جس کا وہ غلام تھا بخلاف اس کے اگر دوسرے شخص سے کہا کہ اپنی جو رکھو ہزار درہم پر جو بیچوں گے طلاق دے دے۔ پس اس نے یہی کیا تو کہنے والے پر ہزار درہم واجب ہوں گے کیونکہ طلاق کی صورت میں عتق کا مال کسی اجنبی پر شرط لگانا جائز ہے اور آزاد کرنے کی صورت میں اجنبی کے ذمہ مال شرط کرنا نہیں جائز ہے اور ہم اس کو سابق میں بیان کر چکے تھے یعنی باب فلع میں یہ مسئلہ بیان کیا کہ اگر باپ نے اپنے مال سے اپنی دختر صغیرہ کا فلع لیا تو باپ پر مال لازم ہوگا کیونکہ اجنبی پر مال لازم ہوجاتا ہے تو باپ پر بدرجہ اولیٰ لازم ہوگا۔ ولو قال اعتق امتك عني على الف درهم والمساله بحالها قيمتها سقت الالف على قيمتها وهو مثلها فما اصاب القيمه اذاه الا وهو ما اصاب البهر بطل عنه لانه لما قال عني تضمن الشرع اقتضاءه على ما عرف واذا كان كذلك فقد قابل الالف بالرقبة شراء وبالبيع نكاحا فالقسم عليهما وجبت حصته ما سلم له وهو الرقبة وبطل عنه ما لم يسلم وهو البضع فلو وجبت لنفسها منه لم يذكر وجوبه ان ما اصاب قيمتها سقطت في الوجه الاول وهي للمولى في الوجه الثاني وما اصاب مهر مثلها كان مهر لها في الوجهين۔ اور اگر ایک نے دوسرے سے کہا کہ تو اپنی باندی کو میری طرف سے ہزار درہم پر آزاد کر دے اس شرط پر کہ اس کا نکاح میرے ساتھ کرے تو اس نے یہی کیا مگر باندی نے اس کے ساتھ نکاح کرنے سے انکار کیا تو ہزار درہم اس باندی کی قیمت اور اس کے ہر مثل پر تقسیم کئے جائیں۔ پس جس قدر اس کی قیمت کے مقابل میں پڑیں ان کو حکم دینے والا ادا کرے اور جس قدر اس کے ہر کے مقابل میں پڑیں وہ اس کے ذمہ ثابت نہ ہوں گے کیونکہ جب اس نے یہ لفظ کہا کہ میری طرف سے آزاد کر دے تو یہ بطریق انتقام کے خرید کو متضمن ہے جیسا کہ اصول میں معلوم ہوا یعنی گویا کہا کہ میں نے قری باندی تجھ سے خریدی تو میرے ہاتھ پہنچ کر پھر وکیل ہو کر اس کو میری طرف سے آزاد کر دے لیکن اس نے ہزار درہم بمقابلہ قیمت د نکاح کے قرار دے دیں اور جب یہ خرید کر متضمن ٹھہرا تو کہنے والے نے ہزار درہم کو بمقابلہ خرید رقبہ و نکاح یعنی کے قرار دیا تو ہزار درہم ان دونوں پر تقسیم ہوئے تو ان دونوں میں سے جو حصہ اس کے سپرد ہوئی یعنی رقبہ تو اس کا حصہ اس پر واجب ہوا یعنی اس کے ملک میں آگیا آزاد ہوئی اور دوسری چیز یعنی بیعت نکاح جو اس کو سپرد نہیں ہوئی اس کا حصہ اس کے ذمہ واجب نہیں ہوا اور اگر دونوں مسئلوں میں فرق کر دے کہ باندی نے اپنا نکاح اس کے ساتھ منظور کر لیا تو امام محمد نے جامع صغیر میں اس کو ذکر نہیں کیا۔ اور اس کا حکم یہ ہے کہ ہزار درہم سے جس قدر بمقابلہ قیمت باندی کے پڑے وہ مسئلہ اولیٰ کی صورت میں ساقط ہوگا اور دوسرے مسئلہ

کی صورت میں یہ مقدار مولیٰ کو ملے گی اور ہزار کا باقی حصہ جو اس باندی کے مہر میں سے بڑا وہ دونوں صورتوں میں اس باندی کا مہر ہوگا۔

باب التذہیر

یہ باب مدبر کرنے کے بیان میں ہے۔ اذ قال المولیٰ لملوکہ اذا مت فانت حواء انت حرم من دب و مخی او

انت مدبر او قد دب و ترک فقد صار مدبر لان هذه الالفاظ صریحہ فی التذہیر فانہ اثبات العتق من دب و

اگر مولیٰ نے اپنے ملوک کو کہا کہ جب میں مرنے کو تو آزاد ہے یا کہا کہ تو میرے بعد آزاد ہے یا کہا کہ تو مدبر ہے یا میں نے تجھے مدبر کیا تو وہ مدبر ہو جائے گا خواہ غلام ہو یا باندی ہو کیونکہ یہ الفاظ مدبر کرنے کے واسطے صریح ہیں کیونکہ مدبر کرنا یہی کہ اپنی موت کے بعد عتق ثابت کرے ہے یعنی غلام یا باندی اس کے ملک میں ہے اور اس نے عتق واقع کیا مگر اس کا وقت اپنی موت کے بعد رکھا تو وہ مدبر ہو جائے گا اور چونکہ یہ الفاظ صریح ہیں لہذا اس کی نیت کی ضرورت نہیں ہے۔ ثم لا يجوز بيعه ولا هبته ولا اخواجه عن ملكه الا الى الحرية كما في الكتابة وقال الشافعي يجوز لانه تعليق الحق بالشرط فلا يمنع به البيع والهبة كما في سائر التعليقات وكما في المدبر المقيد ولان التذہیر وصیۃ وہی غیر مانعة من ذلك ولنا قوله عليه السلام المدبر لا يباع ولا يوهب ولا يورث وهو حرم من التثلاث ولا نه سبب الحرية لان الحرية تثبت بعد الموت ولا سبب غيره ثم جعله سببا في الحال اولى لوجوده في الحال وعدمه بعد الموت ولان ما بعد الموت حال بطلان اهلية التصرف فلا يمكن تأخير السببية الى زمان بطلان الاهلية بخلاف سائر التعليقات لان المانع من السببية قائم قبل الشرط لانه يمين واليمين مانع والمانع هو المقصود وانه يضاد وقوع الطلاق والعتاق وامكن تأخير السببية الى زمان الشرط لقيام الاهلية عنده فافتقار ولا نه وصية والوصية خلافة في الحال كالوصية والابطال السبب لا يجوز له وفي البيع وما يضا هذه

..... پھر جب مدبر ہو گیا تو اس کا بیع کرنا یا ہبہ کرنا نہیں جائز ہے اور کسی طرح اپنے ملک سے نکالنا نہیں جائز ہے سوائے آزاد کرنے کے یعنی اگر مدبر کو بالفعل آزاد کر دے تو جائز ہے جیسے کتابت کی صورت میں مکاتب کسی طرح اپنے ملک سے نکالنا میں جائز ہے سوائے اس کے کہ چاہے آزاد کر دے (اور یہی جہور علماء کا قول ہے) اور ابام شافعی نے کہا کہ اس کا بیعنا مدبر وغیرہ کو ناجائز ہے کیونکہ مدبر کرنا عتق کو شرط کے ساتھ ملحق کرنا ہوتا ہے تو جیسے دیگر تعلقات میں ہے اسی طرح اس تعلیق میں بھی مدبر و بیع منع نہ ہوگا۔ اور جیسے مدبر مقید میں یہ بات بالاتفاق جائز ہے اور اس دلیل سے کہ مدبر کرنا ایک وصیت ہے اور وصیت الیہ کرنے سے مانع نہیں ہوتی ہے۔ اور ہماری دلیل حدیث آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم ہے کہ مدبر نہ فروخت کیا جائے اور معہرہ کیا جائے اور نہ میراث میں لایا جائے بلکہ وہ تہائی ترکہ سے آزاد ہے (رواہ الدارقطنی باسناد ضعیف) اور دوسری دلیل یہ ہے کہ مدبر کرنا آزادی کا سبب ہے کیونکہ بعد موت کے آزادی ثابت ہوتی ہے تو اس کا کوئی سبب چاہیے حالانکہ مدبر کرنے کے سوائے کوئی سبب نہیں ہے۔ پھر اس سبب کوئی الحال سبب مطلقاً اولیٰ ہے کیونکہ مدبر کرنا فی الحال پایا گیا اور بعد موت کے نہیں پایا گیا اور اس وجہ سے کہ موت کے بعد آدمی سے تصرف کی قیادت جاتی رہتی ہے تو قیادت زائل ہونے کے وقت تک سبب ہونے کی تاثیر دینا ممکن نہیں ہے یعنی بالفعل آزادی کا سبب ہو گیا بخلاف دیگر تعلقات کے کیونکہ ان میں سبب ہونے سے مانع قائم ہے۔

یعنی جب تک مشروط نہ پائی جائے تب تک جزا نہیں واقع ہو سکتی کیونکہ تعلیق تو قسم ہے اور قسم روکنے والی چیز ہے اور روکنا ہی مقصود ہوتا ہے اور روکنے کے باوجود طلاق یا عتاق کی لیاقت باقی رہتی ہے پس مدبر کرنے اور دیگر تعلیقات میں فرق ہو گیا اور اس دلیل سے کہ مدبر کرنا ایک وصیت ہے اور وصیت میں مثل وراثت کے فی الحال خلیفہ ہونا ثابت ہوتا ہے اور سبب کو باطل کرنا جائز نہیں ہوتا حالانکہ بیع و ہبہ وغیرہ میں باطل کرنا لازم ہے نص خلاصہ یہ کہ جہور فقہاء کے نزدیک مدبر اس قابل نہیں رہتا کہ ایک ملک سے دوسرے ملک میں منتقل ہو کیونکہ اس میں آزادی کا سبب بالفعل موجود ہے اس واسطے کہ اگر اپنی مملوک کو مدبر کیا اور وہ بعد موت کے آزاد ہوا تو بالاتفاق اس کے آزاد ہونے کا کوئی اور سبب نہیں سولے اس کے کہ مولیٰ نے اس کو اپنی زندگی میں مدبر کیا تھا مگر یہ سبب مولیٰ کی موت کے بعد پیدا نہیں ہوا کیونکہ اس وقت مولیٰ میں لیاقت نہیں ہے بلکہ زندگی میں جس وقت مدبر کیا تو اسی وقت آزادی کا سبب پیدا ہو گیا پھر اگر اس کا بیع و ہبہ وغیرہ جائز ہو تو اس کی آزادی کا سبب مٹانا لازم ہو گا حالانکہ یہ جائز نہیں ہے۔

پس ثابت ہوا کہ مدبر کا بیچنا وغیرہ جائز نہیں ہے ولیکن امام شافعی نے ان قیاسات کے معارضہ میں حدیث جابر رضی اللہ عنہ پیش کی کہ انصار میں سے ایک شخص نے اپنا غلام مدبر کیا تھا حالانکہ اس کا کچھ مال نہ تھا پس یہ خبر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو پہنچی تو آپ نے تشریف لاکر فرمایا کہ کون شخص مجھ سے یہ غلام خریدتا ہے پس اس کو نعم ابن عبد اللہ نے سودہم کو خرید لیا پس وہ درہم آپ نے اس مرد انصاری کو دیئے اور فرمایا کہ ان سے اپنا قرضہ ادا کر۔ رواہ البخاری و مسلم و ترمذی و نسائی و دارقطنی۔ اور یہ حدیث صحیح ہے اور یہی مذہب امام احمد و اسحاق و غیرہم کا ہے اور یہ جواب ہو سکتا ہے کہ آپ نے اس کا مدبر کرنا جائز نہیں رکھا یعنی ابھی مدبر کرنے کا قصد تھا آپ نے اس کو فروخت کر دیا لیکن اس تاویل میں اشکال ہے۔ ہاں جہور علمائے سلف کا قول یہی ہے جو کتاب میں مذکور ہے اور یہی امام مالک کا قول ہے۔ ع۔ قال للمولیٰ ان یستخذہ

دیو اجورہ دان کانت امة و طیبھا و لہ ان یزوجھا لان المملک فیہ ثابت لہ و بہ یستفاد دولاۃ ہذہ التصرفات - اور مولیٰ کو اختیار ہے کہ غلام مدبر سے اپنی خدمت لے اور اس کو اجارہ پر دے دے اور اگر باندی ہو تو اس سے وظی کرے اور چاہے کسی دوسرے سے اس کا نکاح کر دے اس واسطے کہ مدبر میں ملکیت ابھی قائم رہتی ہے اور ملک ہی کی وجہ سے ان تصرفات کا اختیار حاصل ہوتا ہے۔ فاذا مات المولیٰ عتق المذکور من ثلث ماله لمدار وینا و لان التذبیرو وصیتہ لانہ تبرع مضاف الی وقت الموت و لکم غیر ثابت فی الحال فینفذ من الثلث حتی لولم یکن لہ مال غیرہ یسعی فی ثلثیہ وان کان علی المولیٰ دین یسعی فی کل قبیئہ لتقدم الدین علی الوصیۃ و لا یکن نقص العتق فیجب مراد قبیئہ۔ پس جب مولیٰ مرا تو مدبر اس کی تہائی مال سے آزاد ہو جائے گا بدلیل حدیث مذکورہ بالا اور اس دلیل سے کہ مدبر کرنا وصیت ہوتا ہے یعنی تہائی ترکہ سے مستحب ہو گا کیونکہ یہ ایسا احسان ہے جو مرنے کے وقت رکھا گیا ہے اور حکم آزادی ابھی ثابت نہیں ہوا تو تہائی ترکہ سے نانہ ہو گا کیونکہ وصیت کا حق صرف تہائی ترکہ سے متعلق ہے حتیٰ کہ اگر وصیت کا کچھ مال سولے اس غلام مدبر کے نہ ہو تو یہ اپنی دو تہائی قیمت کے واسطے داروں کے لئے کام کرے گا۔ یعنی صرف ایک تہائی آزاد ہو گا اور اگر بولی پر قرضہ ہو تو مدبر اپنی پوری قیمت کے واسطے کام کرے گا یعنی کچھ آزاد نہ ہو گا کیونکہ وصیت پر قرضہ مقدم ہے ولیکن اس کی آزادی توڑنا ممکن نہیں ہو گا جب ہو کہ اس کی قیمت کرائی جائے۔ و لدلہ المدبرۃ مدبر و علی ذلک نقل اجماع الصحابۃ رض۔ اور مدبر باندی کی اولاد بھی مدبر ہوتی ہے اور اسی پر معاہدہ رضی اللہ عنہم کا اجماع کرنا روایت کیا گیا ہے نہ اجماع کی تصریح ہو گی کہ عبد الرزاق نے عبد اللہ بن عمر رضی اللہ عنہما اور زہری اور سید ابن المسیب سے اور امام محمد نے ابراہیم نخعی سے یہ حکم روایت کیا۔

اور صحابہؓ میں سے کسی سے اس کے خلاف روایت نہیں ہے تو یہ دلیل ہے کہ سب نے اسی پر اتفاق کیا ہے اگرچہ صریح اجماع کی روایت مجھے نہیں ملی۔ م۔ یہ سب مدبر مطلق کا بیان تھا اور اگر مدبر کرنا کسی قید کے ساتھ ہو تو اسے مدبر مقید کہتے ہیں لگے اس کا بیان ہے۔ م۔ وان علق التذبیہ بوثقہ علی صفة مثل ان يقول ان مت من مرضی هذا او سفی هذا (او من مرض کن اقلیس بمد بروی جوزیعہ لان السبب لم یعتقد فی الحال لتردد فی تلك الصفة بخلاف المدبر المطلق لانه تعلق عتقہ بطلاق الموت وهو کائن لا محالة۔ اگر مولیٰ نے مدبر کرنا اپنی کسی خاص صفت کے موت پر قرار دیا مثلاً یوں کہا کہ اگر میں اپنے اس مرض سے مروں یا فلاں مرض میں مروں تب تو آزاد ہے تو یہ مدبر نہ ہوگا اور اس کا بچنا جائز ہے کیونکہ فی الحال اس کا سبب منعقد نہیں ہوا کیونکہ ہنوز اس صفت میں تردد ہے بخلاف مدبر مطلق کے کیونکہ اس کی آزادی مطلق مرنے پر ہے اور مرنا لامحالہ واقع ہوگا یعنی اس کا سبب فی الحال منعقد ہو گیا۔ فان مات المولیٰ علی صفة التی ذکرہا عتق کما یعتق المدبر معناه من الثلث لانه ثبت حکم التذبیہ فی آخر جزء من اجزاء حیاته لتحقق تلك الصفة فيه فلہذا یعتبر من الثلث ومن المقید ان یقول ان مت الی سنة او عشرين لہذا ذکرنا بخلاف ما اذا قال الی مائة سنة ومثله لا یعیش الیہ فی الغالب لانه کالکائن لا محالة۔ پھر اگر مولیٰ اسی صفت و حالت پر مرا جاس نے بیان کی محقق تو یہ آزاد ہو جائے گا جیسے مدبر آزاد ہو جاتا ہے اور اس کے معنی یہ ہیں کہ صرف تہائی مال سے آزاد ہوگا کیونکہ مولیٰ کی آخری جزو زندگی میں اس کے مدبر ہو جانے کا حکم ثابت ہوا کیونکہ اس صفت کا وجوب اسی جزو میں ہوتا ہے اسی واسطے تہائی سے اعتبار ہوگا اور مجملہ مدبر مقید کے یہ صورت ہے کہ مولیٰ کہے کہ اگر میں ایک سال تک یا دس سال تک مرا تو تو آزاد ہے کیونکہ اس مدت پر مرنا کوئی امر یقینی نہیں بلکہ مشکوک ہے برخلاف اس کے اگر مولیٰ نے کہا کہ اگر میں سو برس تک مر گیا تو تو آزاد ہے حالانکہ ایسا شخص غالباً اس مدت تک زندہ نہیں رہ سکتا تو یہ مدبر مطلق ہے کیونکہ کسی موت لامحالہ ہونے والی ہے نہ اسے اور یہ جن کی روایت ابو حنیفہؒ نے نقل کی ہے مذکور ہے اور یہی امام مالک رحمۃ اللہ علیہ کا قول مشہور ہے۔ کذا قال العلامة العینی رحمہ اللہ تعالیٰ۔

باب الاستیلاء

یہ باب استیلاء کے بیان میں ہے۔ استیلاء اسے یہ مراد ہے کہ اپنی باندی سے وطن کی اور اس کے بچہ پیدا ہو جس کا نسب اپنے باپ سے ثابت ہوا تو استیلاء ثبت ہوا۔ اور نہ نہیں۔ پس استیلاء صرف ثبوت نسب پر ہے اور استیلاء کے معنی ولد حاصل کرنا ہے پس اگر باندی سے استیلاء کیا اور بچہ پیدا ہوا تو وہ اس کی ام ولد ہو جائے گی چنانچہ فرمایا۔ اذا ولدت الامۃ من مولاه فحق صلاتہا ولدہ لا یجوز بیعہا ولا تملیکہا لقولہ علیہ السلام! عتقہا ولدہا اخبر عن اعتاقہا فیثبت بعض مواجہہ وهو حرمة البیع ولان الجزیۃ قد حصلت بین الواطی والموطوءہ بواسطۃ الولد فان المایکین قد اختلطاً بحيث لا یسکن المیزینہما علی ماعرف فی حرمة المصاہرة الا ان بعد الانفصال تبقى الجزیۃ حکماً لا حقیقۃ فضعف السبب فاوجب حکماً موجبا الی ما بعد العوت وبقا الجزیۃ حکماً باعتبار النسب وهو من جانب الرجال فکذا الحرۃ تثبت فی حقہم لانی حقہن حتی اذا ملکک العتق زوجہا وقد ولدت منه لا یعتق بموتہا وثبوت حق مؤجل یشبہ حق العریۃ فی الحال فیمتنع جواز البیع واخراجہا لا

الی العریۃ فی الحال ویوجب عتقہا بعد موتہ وکذا اذا کان بعضہا مملوکا لہ لان الاستیلا لا یتجزی فانہ
 ذوی النسب فیعتبر باصلہ۔ اگر باندی کے اپنے مولیٰ سے بچہ پیدا ہوا تو وہ اس کی ام ولد ہوگی اس کی بیع جائز نہیں اور نہ کسی
 دوسرے کی ملک میں دینا جائز ہے یہ دلیل اس حدیث سے کہ اس عورت کو اس کے بچہ نے آزاد کر دیا۔ اس حدیث میں
 آپ نے اس عورت کے آزاد کئے جانے کی خبر دی ہے تو آزادی کے بعض احکام ثابت ہوئے اور وہ بیع حرام ہونا ہے اور اس
 دلیل سے کہ وطن کرنے والے مرد اور جس عورت سے وطن کی گئی ہے ان دونوں میں بلا واسطہ فرزند کے جوڑ ہونا ثابت ہو گیا یعنی مولیٰ
 میں اور ام ولد میں جزیئت ثابت ہے۔ کیونکہ دونوں کا لفظ اس طرح غلط ہو گیا کہ امتیاز ممکن نہیں ہے جیسا کہ حرمت معاشرہ کے
 مذکور میں بیان ہوا مگر اتنی بات سے کہ بچہ پیدا ہو جانے کے بعد یہ جزیئت صرف حکم کی راہ سے باقی رہتی ہے اور درحقیقت نہیں
 رہتی یعنی جب تک بچہ پیٹ میں ہے تو جزیئت حقیقتاً موجود ہے اور جب بچہ الگ ہو گیا تو صرف حکماً جزیئت رہ گئی تو آزادی
 کا سبب کمزور ہو گیا۔

پس اس سے ایک معیار پر حکم ثابت ہوا یعنی مولیٰ کی موت کے بعد آزاد ہوگی اور حکم کی راہ سے جزیئت باقی رہنا لحاظ
 نسب کے ہے اور نسب کا اعتبار مردوں کی طرف سے ہوتا ہے تو آزادی کا حق بھی مردوں کے حق میں ثابت ہوگا نہ عورتوں کے
 حق میں حق کہ اگر آزادہ عورت کسی سبب سے اپنے شوہر غلام کی مالک ہوئی حالانکہ اس عورت کی اس شوہر سے اولاد ہو چکی
 ہے تو بھی اس عورت کے مرنے سے اس کا یہ غلام شوہر آزاد نہ ہوگا۔ اور رہا یہ کہ ایک معیار پر آزادی ثابت ہونا یعنی مولیٰ سے
 مرنے پر ام ولد کا آزاد ہونا اس کے حق آزادی کوئی اعمال ثابت کر تیلے تو یہ کرنا اور اپنی ملک سے نکالنا سب صورتوں میں
 متمنع ہوگا سوائے اس کے کہ فی الحال آزاد کر دے اور بعد موت کے آزادی کا موجب ہے اور واضح ہو کہ اگر باندی
 کا کوئی حصہ اس کی ملک میں ہو اور اس نے اس کو ام ولد بنایا تو بھی یہی حکم ہے کیونکہ استیلا دایسی چیز نہیں ہے جس کے
 ٹکڑے ہو سکیں کیونکہ اصل نسب ہے اور ام ولد ہونا اس کی فرط ہے اور نسب کے ٹکڑے نہیں ہو سکتے تو اسی قیاس پر
 استیلا کے بھی جزو نہیں ہو سکتے۔ ابن ماجہ و دارقطنی و حاکم نے ابن عباس سے حدیث روایت کی کہ آنحضرت صلی اللہ
 علیہ وسلم سے آپ کے فرزند ابراہیم کی والدہ یعنی ماریہ قبطیہ کا ذکر کیا گیا تو آپ نے فرمایا کہ اس کو اس کے فرزند نے
 آزاد کیا۔ اسی حدیث کا شیخ مصنف نے اشارہ کیا ہے لیکن اس کے اسناد ضعیف ہیں اور امام تھمر نے کتاب الآثار میں
 حضرت عمر رضی اللہ عنہ سے روایت کی کہ آپ ممبر پر بلند آواز سے فرماتے تھے کہ ام ولد عورتوں کا بیچنا حرام ہے جب
 باندی اپنے مولیٰ سے بچہ جنی تو وہ آزاد ہوگی اور اس کے بعد وہ رقیقہ نہیں ہو سکتی ہے۔ یہ اسناد صحیح ہے اور جب آپ نے
 ممبر پر تمام صحابہ کے سامنے ایسا بیان فرمایا اور کسی نے انکار نہ کیا تو صحابہ رضی اللہ عنہم کا اجماع ثابت ہو گیا۔ اور یہی ابن ماجہ
 امام احمد نے ابن عباس رضی اللہ عنہ سے اور ابو داؤد نے حدیث سلامت بنت معقل سے روایت کئے اور امام مالک نے منظر
 میں حضرت عمر رضی اللہ عنہ سے روایت کی کہ جو باندی اپنے مالک سے بچہ جنے وہ فروخت نہیں ہو سکتی اور نہ بچہ ہوگی بلکہ
 جب تک زندہ رہا اس سے نفع اٹھا دے پھر جب وہ مرا تو وہ آزاد ہوگی و اسناد صحیح شیخ خطابی نے کہا کہ اس کی
 دلیل یہ بھی ہے کہ حدیث صحیح میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے ثابت ہوا کہ آپ نے ارشاد فرمایا کہ ہم گروہ انبیاء
 ہیں کسی کے وارث نہیں ہوتے اور نہ ہمارا کوئی وارث ہوتا ہے جو کچھ ہم نے چھوڑا وہ اللہ تعالیٰ کے واسطے صدقہ ہے
 حالانکہ آپ نے ماریہ قبطیہ کو چھوڑا تھا اور وہ آپ کی ام ولد تھی۔

پس انحرام ولد کی بیع جائز ہوتی تو ماریہ کے دام صدقہ کئے جاتے حالانکہ یہ نہ گروہ نہیں ہوا۔ مہر۔ قال دلہ

وطيها واستخدا امها واجادتها وتزويجها لان الملك فيها قائم فاشبهت المدبرة — اور مولیٰ کو اختیار ہے کہ اپنی ام ولد سے وطی کرے اور اس سے خدمت لے اور اس کو مزدوری پر دے دے اور اس کا بیاہ کر دے کیونکہ اس میں ملک قائم ہے تو مدبرہ کے مشابہ ہو گئی۔ ولا یشیت نسب ولدھا الا ان یعترف به وقایہ الشافعیؒ یثبت نسبه منه وان لم یدع لانه لما ثبت النسب بالعقد فلان یشیت بالوطی وانہ اکثر انصاء اولی ولتان وطی الامه یقصد به قضاء الشهوة دون الولد لوجود المانع عنه فلا بد من الدعوة بمنزلة ملك الیمین من غیر وطی بخلاف العقد لان الولد یتعین مقصودا منه فلا حاجة الى الدعوة —

اور ام ولد کے بچہ کا نسب جب ہی ثابت ہوتا ہے کہ مولے اس کا اقرار کرے اور امام شافعیؒ نے کہا کہ نسب ثابت ہو جائے گا اگرچہ مدعی نہ ہو کیونکہ جب نکاح سے نسب ثابت ہو جاتا ہے تو حلت وطی سے بدرجہ اولی ثابت ہو جائے گا کیونکہ اس میں وطی کا قابو زیادہ اور ہماری دلیل یہ ہے کہ باندی کی وطی سے اپنی خواہش پوری کرنی مقصود ہوتی ہے نہ اولاد کیونکہ اس سے مانع موجود ہے یعنی اگر اولاد ہو تو قیمت کم یا زائل ہو جاتی ہے لہذا نسب کا دعویٰ کرنا ضرور ہے جیسے بدن وطی کے خالی ملک میں ہوتا ہے بخلاف عقد نکاح کے کہ اس میں اولاد کا مقصود متعین ہے تو دعویٰ نسب کی کچھ حاجت نہیں فان جاءت بعد ذلك بولد ثبت نسبه بغير اقراره معناه بعد اعتراف منه بالولد الاول لانه بدعوى الولد الاول مقصودا منها فصامت فواشئاً كاللمعقودة بعد النكاح — پھر اگر ایک مرتبہ بچہ کا اقرار کر لیں اور ام ولد ہو چکی پھر اس کے بعد اس کا بچہ پیدا ہوا تو بغیر اقرار کے اس کا نسب ثابت ہو گا یعنی مولیٰ نے اول بچہ کے نسبت اقرار کیا یہ میرا بچہ ہے تو اس کے بعد جب دوسرا بچہ پیدا ہو وہ مولیٰ کے نسب سے ہو گا کیونکہ پہلے بچہ کا دعویٰ کرنے سے ظاہر ہو گیا کہ باندی کو فراموش کرنے سے یہ مقصود تھا تو ام ولد بھی ویسا ہی فراموش کیے جیسے نکاح باندی ہوں عورت فراموش ہوتی ہے۔ الا انه اذا انفاه ينتفى بقوله لیکن منکوحہ کے بچہ اور ام ولد کے بچہ میں یہ فرق ہے کہ اگر مولیٰ نے ام ولد کے بچہ کی نفی کی تو صرف اس کے قول سے نفی ہو جاتا ہے۔ لان فواشئها ضعيف حتى يملك نقله بالتزويج بخلاف المنكوحة حيث لا يبتغي الولد بنفسه الا باللعان لتأكد الفرائض حتى لا يملك ابطاله بالتزويج وهذا الذي ذكرناه حكم فاما الديانة فان كان وطيها وحصلها ولم يعزل عنها يلزمه ان يعترف به ويدعي لان الظاهر ان الولد منه وان عزل عنها اولم يعصنها جلالة ان ينفيه لان هذا الظاهر يقابله ظاهر آخر هو كذا روي عن ابی حنیفةؒ وغیره روايتان اُخريان عن ابی يوسف وعن مصنف ذكرناهما في كفاية المنتهى — اس وجہ سے کہ ام ولد کا فراموش ہونا کمزور ہے یہاں تک کہ مولیٰ کو یہ اختیار ہے کہ اپنے پاس سے منتقل کر کے کسی مرد اجنبی کے نکاح میں دے دے بخلاف منکوحہ کے کہ اس کے بچہ کا نسب اس کے شوہر سے نفی نہیں ہوتا اگر لہان کے ساتھ کیونکہ اس کا فراموش مضبوط ہے حتیٰ کو شوہر کو یہ اختیار نہیں ہے کہ دوسرے کے نکاح میں دے کر منتقل کرے۔ پھر جو ہم نے ام ولد کے بچہ کی نفی ہونے کا ذکر کیا یہ ظاہری حکم ہے۔ اور دیانت کی راہ سے اگر مولیٰ نے اس سے وطی کی اور اس کو محفوظ رکھا اور بغیر انزال کے اس سے جدا نہیں ہوتا رہا تو مولیٰ پر واجب ہے کہ اس بچہ کا اقرار کرے کیونکہ ظاہر ہی ہے کہ یہ مولیٰ کا بچہ ہے۔ اور اگر بغیر انزال اس سے جدا ہوتا رہا یا اس کو محفوظ نہیں رکھا تو براہ دیانت بھی جائز ہو گا کہ بچہ کی نفی کرے کیونکہ اس ظاہر کے مقابل میں دوسرا ظاہر بھی موجود ہے ایسا ہی ابو حنیفہؒ سے روایت ہے۔ اور اس میں دوسری دو روایتیں بھی امام ابو یوسفؒ و محمدؒ سے آئی ہیں جن کو ہم نے کفایۃ المنتہی میں ذکر کیا ہے۔ وان نردجها فجماعت لولد فهو في حكم امه لان حق العرية يسري الى الولد

کالتدبیر الابری ان ولد الحرة حر ولدہ القنہ سرقیتی - اور اگر مولیٰ نے اپنی ام ولد کو بیاہ دیا پھر اس کے ایک بچہ پیدا ہوا تو وہ اپنی ماں کے حکم میں ہے کیونکہ حق آزادی فرزند میں پھیلتا ہے جیسے مدبر کرنے کا حکم ہے کیا نہیں دیکھتے ہو کہ وہ طفل جو آزادہ عورت کے پیٹ سے پیدا ہوا آزاد ہے اور جو محض باندی ہے اس کا بچہ رقیق ہے یعنی مملوک ہے۔ والنسب ینبئ من الزوج لان الفراش له وان کان النکاح فاسدا اذا الفاسد ملحق بالصحيح فی حق الاحکام ولولمعاہ المولی لا ینبئ نسبه منه لانه ثابت النسب من غیره ویقن الولد وتصیر امه ام ولد له لا قراسا - اور مولیٰ نے جس مرد کے ساتھ نکاح کر دیا ہے بچہ کا نسب اس مرد سے ثابت ہوگا کیونکہ فرارش اس کا ہے اگرچہ نکاح بطور فاسد ہو اس واسطے کہ احکام کے بارے میں نکاح فاسد ملحق بصحيح ہے اور جو بچہ کہ ام ولد کے شوہر سے پیدا ہوا اگر مولیٰ نے اس بچہ کا دعویٰ کیا تو مولیٰ سے اس کا نسب ثابت نہ ہوگا کیونکہ شوہر سے اس کا نسب ثابت ہے لیکن مولیٰ کے دعویٰ کرنے سے یہ بچہ آزاد ہو گیا اور اس کی ماں اپنے مولیٰ کی ام ولد ہو گئی کیونکہ مولیٰ نے خود اس کا اقرار کیا ہے۔ وادامات المولیٰ عتقت من جمیع المال لحدیث سعید بن المسیب ان النبی علیہ السلام امر بعتق امهات الاولاد و ان لا یبعن فی دین ولا یجعلن من الثلث ولان الحاجة الی الولد اصلية متقدم علی حق الوارثة والدين کالتکلیف بخلاف التدبیر کا نہ وصیۃ بیاہو من زواجد الحوائج - اور جب مولیٰ نے انتقال کیا تو اس کی ام ولد اس کے کل مال سے آزاد ہو جائے گی یعنی اگر مولیٰ کا کل مال یہی ہو تو بھی آزاد ہو جائے گی بدلیل حدیث سعید بن مسیب کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ام الولد عورتوں کو آزاد کرنے کا حکم دیا کہ وہ کسی قرضہ میں فروخت نہ کی جائیں اور تھائی مال سے نہ چھٹی جائیں رواہ الدارقطنی۔ اور بدلیل اس کے کہ فرزند کی جانب حاجت اصلی ہے پس وارثوں کے حق پر اور قرضہ پر مقدم کی جائے گی جیسے کفن دینے کو مقدم کرتے ہیں بخلاف مدبر کرنے کے کیونکہ یہ وصیت ہے یعنی ایسی چیز وصیت ہے جو حاجت اصلی سے زائد ہے۔ ولا مساعیۃ علیہا فی دین المولیٰ للغرماء لمارونہا ولانہا لیست بمال متقوم حتی لا تضمن بالغصب عندانی حنیفة فلا یتعلق بها حق الغرماء کالقصاص بخلاف المبدولانہ مال متقوم - اور ام ولد پر مولیٰ کا قرضہ ادا کرنے میں قرض خواہوں کے لئے کمائی کرنی واجب نہ ہوگی بدلیل حدیث مذکورہ بالا اور اس دلیل سے کہ ام ولد کچھ مال قیمتی نہیں ہے حتیٰ کہ اگر کوئی اس کو غصب کر لے تو لام ابو حنیفہ کے نزدیک ضامن نہ ہوگا۔ پس ام ولد کے ساتھ قرض خواہوں کا حق متعلق نہیں ہوتا جیسے کسی پر مقتول کا قصاص واجب ہو تو مقتول کے قرض خواہ اس کو اپنے قصاص میں گرفتار نہیں کر سکتے، برخلاف مدبر کے کہ وہ قیمتی مال ہے۔ و اذا اسلمت ام ولد النصارى فعليها ان تسعی فی قیمتها وھی بمنزلة المکاتبه لا تقن حتی تبدی السعایۃ وقال نافع تعق فی الحال والسعایۃ دین علیہا وهذا الخلاف فیما اذا عرض علی المولی الاسلام فابی فان اسلم تبقی علی حالہ ان لا تالہ الذل عنہا بعدما اسلمت ولجب وذلك بالبيع اذ لا عتاق وقد تعذر المبيع فتعین الاعتاق ولان النظر من الجانبین فی جعلها مکاتبۃ لانه یندفع الذل عنہا بصیروس تها حرة ید او الفیروس من الذمی لانہا تھا علی الکسب نیلا لشرین الحریۃ فیصل الذمی الی بدل ملکہ اما لو اعتقت وھی مفلسۃ تتوالی فی الکسب ومالیۃ ام الولد یتقدها الذی متقومة فیتزک واما یعتقد ولا نہا ان لم تکن متقومة فھی معتومة وهذا یکنفی لوجوب الفضان کما فی القصاص المشترك اذا عاقا احد الاولیاء یجب المال للباقین - اور اگر نصرانی کی ام ولد مسلمان ہو گئی تو وہ اپنی قیمت کے واسطے کمائی کرے گی یعنی محض مملوک کی قیمت سے تہائی قیمت ادا کرے گی اور وہ بمنزلہ مکاتبہ کے ہے کہ جب تک کماتا نہ کرے

آزاد نہ ہوگی۔ اور زفر رحمۃ اللہ علیہ نے کہا کہ فی الحال آزاد ہو جائے گی اور کما فی کما اس کے اوپر قرضہ ہے اور پھر یہ اس صورت میں ہے کہ اس کے مولیٰ یعنی نصرانی پر اسلام پیش کیا گیا اور اس نے انکار کر دیا ہو اور اگر وہ بھی مسلمان ہو گیا تو یہ بدستور اس کی ام ولد رہے گی۔ زفر رحمۃ اللہ کی دلیل یہ ہے کہ جب وہ مسلمان ہوگئی تو اس سے ذلت دور کرنا واجب ہے اور یہ وہی طرح سے ہو سکتا ہے یا تو بیع کی جائے یا آزاد کی جائے اور ام ولد کا بیچنا ممکن نہیں ہے، یہی رہ گیا کہ آزاد کی جائے اور ہماری دلیل یہ ہے کہ اس کو مکاتبہ کر دینے میں اس کے اور نصرانی دونوں کے حق میں بہتری ہے کیونکہ ام ولد سے ذلت دور ہو جائے گی اس لئے کہ وہ اپنی کمائی کی راہ سے آزاد ہوگئی اور نصرانی سے ضرر اس طرح دور ہوتا ہے کہ یہ عورت اپنی آزادی حاصل کرنے کے لئے کمائی پر آمادہ ہوگی تو نصرانی کو اپنا عوض مل جائے گا۔ اور اگر وہ بالفعل آزاد کر دی جائے حالانکہ مفلس ہے تو کمائی کرنے سے تامل کرے گی۔ اور نصرانی کا یہ حال ہے کہ وہ ام ولد کو مال قیمتی تصور کرتا ہے تو اس کو اس کے اعتقاد پر چھوڑا جائے گا اور اگر ہم نے مانا کہ وہ مال قیمتی نہیں ہے مگر محترم ہے اور یہ احترام ہی تاوان واجب ہونے کے لئے کافی ہے جیسے قصاص مشترک میں اگر اولیاء مقتول میں سے ایک نے غو کیا تو باقیوں کے واسطے مال ویت واجب ہو جاتا ہے نہ یعنی اگر مقتول کے قصاص لینے والے چند آدمی ہیں اور ان میں سے ایک نے قاتل کو خون معاف کیا تو باقیوں میں سے کسی کو قصاص کا اختیار باقی نہیں رہا لیکن مقتول ایک نفس محترم تھا تو اس کا خون رائیگاں نہ ہوگا بلکہ باقیوں کے واسطے مال دیت واجب ہوگا تاہم قاتل کو خون معاف کیا تو باقیوں میں سے کسی کو قصاص کا اختیار باقی نہیں رہا لیکن مقتول ایک نفس محترم تھا تو اس کا خون رائیگاں نہ ہوگا بلکہ باقیوں کے واسطے مال دیت واجب ہوگا اسی طرح نصرانی کی ام ولد بھی ایک نفس محترمہ ہے جب وہ نصرانی کے پاس سے چھوڑائی گئی تو نصرانی کے واسطے مال واجب ہوگا۔ ولومات مولاہ اعتقت بلا سعاية لانہا ام ولد ولو عجزت فی حیاتہ لاترک ذمتہ لذلہا ولو صدقت قنۃ اعمیدات مکاتبہ لقیام العوجب۔ اور اگر اس کا مولیٰ نصرانی مر گیا تو وہ بغیر کمائی کرنے کے آزاد ہو جائے گی کیونکہ وہ ام ولد ہے اور اگر وہ نصرانی زندہ رہا مگر یہ کمائی ادا کرنے سے عاجز ہوئی تو بھی اس کی رقیقہ نہیں ہو سکتی ہے۔ کیونکہ اگر رقیقہ کی جائے تو کچھ نہیں ہو سکتا سوائے اس کے کہ مکاتبہ کی جائے کیونکہ جس سبب سے وہ مکاتبہ کی گئی تھی یعنی اس کا مسلمان ہونا اور مولیٰ کا کافر ہونا یہ سبب اب بھی قائم ہے۔ ومن استولد امۃ غیرہ بنکاح ثم ملکھا صاوت ام الولد لہ۔ وقال الشافعی لا تصیر ام ولد لہ ولواستولدھا بملک یمن ثم استحققت ثم ملکھا تصیر ام ولد لہ عندنا ولہ فیہ قولان وهو ولد المخروا لہ انہا علق ت برقیق فلان تکون ام ولد لہ لما اذا علق ت من الزنا ثم ملکھا الزانی وھذا لان امویۃ الولد باعتبار علق الولد حرالانہ جزء الام فی تلك الحالة والجزء لا یخالف النکاح ولنا ان السبب هو العزۃ یصلی ما ذکرنا من قبل والجزیۃ انما یثبت بینہما بنسبۃ الولد الواحد الی کل واحد منہما کما وقد ثبت النسب فیثبت العزۃ بھذا الواسطۃ بخلاف الزنا ولانہ لا ینسب فیہ للوالد الی الزانی وانما یعنی علی الزانی اذا ملک لہ جڑۃ حقیقۃ بغير واسطۃ نظیرا من اشترى امۃ من الزنا ولا یعتق علیہ لا ینسب الیہ بواسطۃ نسبتہ علی الوالد وہی غیر ثابتۃ۔ اگر ایک شخص دوسرے کی باندی سے نکاح کیا اور اس سے بچہ ہوا پھر خود اس باندی کا مالک ہوگئی تو اس کی ام ولد ہوگئی اور امام شافعی نے کہا کہ ام ولد نہ ہوگی اور اگر ایک باندی مولیٰ نے کرا اس سے وطن کی اور بچہ پیدا ہوا پھر ایک شخص نے ثابت کیا

کہ یہ باندی میری ملک ہے پھر خریدار کسی طرح اس کا مالک ہوا تو میں ہمارے نزدیک اس کی ام ولد ہو جائے گی۔ اور شافعی کے اس میں دو قول ہیں اور یہ مفروضہ کا بچہ ہے (مفروضہ کے معنی دھوکا کھایا ہوا یعنی جب کسی مرد نے کسی عورت سے ملک رقبہ یا سنگ نکاح پر عقد طہی کی اور اس سے اولاد ہوئی پھر کسی شخص نے اس عورت پر اپنا استحقاق ثابت کیا تو اولاد بقیت آزاد ہے اور اولاد کا باپ دھوکا کھایا ہوا قرار پایا گیا، اہم شافعی کی دلیل یہ ہے کہ غیر کی باندی کو جو حمل رہا عقود بچہ رقیق تھا تو شوہر کی ملک میں آنے سے بوجہ اس بچہ کے ام ولد نہ ہوگی جیسے غیر کی باندی کو زنا سے حاملہ کیا۔ پھر زانی اس باندی کا مالک ہوا تو ام ولد نہیں ہوتی ہے اور اس کی وجہ یہ ہے کہ ام ولد ہونا اس لحاظ سے ہوتا ہے کہ اس کے پیٹ میں آزاد بچہ کا حمل رہا ہے کیونکہ یہ بچہ اس حالت عمل میں اپنی ماں کا جزو ہے اور جزو کبھی اپنی کل سے مخالف نہیں ہوتا ہے یعنی ماں کو بھی آزادی کا استحقاق حاصل ہو جائے گا اور چونکہ مسئلہ میں رقیق کا حمل رہا تو وہ آزاد نہیں اور نہ اس کے سبب سے ماں آزاد ہوگی اور ہماری دلیل یہ ہے کہ آزاد ہونے کا سبب توجہ نیست ہے جیسا کہ ہم پہلے بیان کر چکے کہ طہی کرنے والے اور موطوہ عورت میں جزئیات ہو جاتی ہے اور جزئیات ان دونوں میں جب ہی ثابت ہوتی ہے کہ ایک بچہ دونوں میں سے ہر ایک کی طرف پورا پورا منسوب ہو اور اس مسئلہ میں نسب ثابت ہے یعنی جبکہ غیر کی منکوحہ باندی سے بچہ ہوا ہے تو باپ سے بھی نسب ثابت ہے پس اس واسطے سے جزئیات بھی ثابت ہو گئی مگر ان زنا کے کیونکہ زنا کی صورت میں بچہ کا نسب زانی سے ثابت نہیں ہوتا اور اگر کبھی وہ زانی کی ملک میں آئے تو صرف اس وجہ سے آزاد ہو جاتا ہے کہ بغیر واسطہ کے درحقیقت وہ اس کا جزو ہے اور اس کی نظیر یہ ہے کہ اگر کسی نے اپنے بھائی کو جو زنا سے ہے یعنی اس کے باپ نے غیر کی باندی سے زنا کیا تھا جس سے یہ بچہ پیدا ہوا پس اس نے اس کو خریدنا تو وہ اس پر سے آزاد نہ ہوگا کیونکہ اس کے ساتھ اس کی نسبت بواسطہ باپ کی نسبت کے ہے حالانکہ وہ ثابت نہیں ہے۔ یعنی وہ اس کا بھائی اس وجہ سے ہو سکتا ہے کہ اس کے باپ کا بیٹا ہو حالانکہ باپ نے زنا کیا تھا تو وہ باپ کا بیٹا نہ ہوا اور جب باپ کا بیٹا نہیں تو اس کا بھائی بھی نہ ہوا۔ واذا طہی جاریۃ ابنہ فی موت یولد فلہا

ثبت نسبہ منہ وصارت ام ولد لہ وعلیہ قیمتہا ولیس علیہ عقروہا ولا قیۃ ولہا وقد ذکرنا المسأله بدلائلہا فی کتاب النکاح من ہذا لکتاب ولہا لا یضمن قیۃ الولد لانہ انعلق حر الاصل لا ستناد الملک الی ما قبل الاستیلاء — اور اگر مثلاً زید نے اپنے پسر کی باندی سے طہی کی پھر اس کے بچہ پیدا ہوا زید نے اس کا دعویٰ کیا تو زید سے اس کا نسب ثابت ہو جائے گا اور باندی اس کی ام ولد ہو جائے گی اور زید پر واجب ہوگا کہ اس کی قیمت اپنے پسر کو ادا کرے مگر زید پر باندی کا عقروہ اور بچہ کی قیمت پھر واجب نہ ہوگی اور عقروے مراد وہ مال جو بطور مہر کے ایسی طہی میں لازم ہو جس میں حد زنا واجب نہیں ہے اور ہم نے یہ مسئلہ مع اپنے دلائل کے کتاب النکاح میں آخر باب نکاح رقیق میں ذکر کیا ہے اور زید اس بچہ کی قیمت کا اس واسطے ضامن ہوگا کہ اس کا حمل اصلی آزادی پر رہا تھا کیونکہ باپ کی ملکیت اس کے طہی کرنے سے کچھ پہلے قرار دی گئی ہے۔ وان طہی اب الاب مع بقاء الاب لم یتبیت النسب لانه لا ولایۃ للجد حال بقاء الاب — اور اگر باپ کے باپ یعنی دادا نے اپنے پسر کی باندی سے طہی کی اور بچہ ہوا حالانکہ باپ بھی زندہ موجود ہے تو دادا سے نسب ثابت نہ ہوگا کیونکہ باپ کے ہوتے ہوئے دادا کی ولایت نہیں پہنچتی ہے۔ ولو کان الاب میتا یتبیت من الجد کما یتبیت نسبہ من الاب لظہور ولایۃ عند فقد الاب و ذکر الاب ووقہ بمنزلۃ موتہ لانه قاطع الولایۃ — اور اگر باپ مر گیا ہو تو دادا سے نسب ثابت ہو جائے گا۔ جیسے باپ کی طہی سے باپ سے ثابت ہو جاتا ہے کیونکہ باپ

کے ملا رہنے کے وقت دھلکی ولایت ظاہر ہو جاتی ہے۔ اور اگر باپ کا فرہو یا رقتی ہو تو بمنزلہ مردہ سمجھے کیونکہ اس کی ولایت قطع ہو گئی۔ و اذا كانت العارية بین شریکین فجاءت بولد فادعاه احدہما ثبت نسبہ منہ سواہر اگر ایک باندی دو شخصوں میں مشترک ہو پس اس کے بچہ پیدا ہوا پھر دونوں میں سے ایک نے اس کے نسب کا دعویٰ کیا تو بچہ کا نسب اس سے ثابت ہو جائے گا۔ غواہ یہ دعویٰ حالت صحت میں ہو یا حالت مرض میں کچھ فرق نہیں ہے۔ لانه لما ثبت النسب فی نصفہ لمصادفۃ ملکہ ثبت فی الباقی ضرورۃ انہ لا یتجزی لہما ان سببہ لا یتجزی و ہوا الحلق و اذا الولد الواحد لا ینعلق من مائین — کیونکہ جب آدمی میں نسب ثابت ہوا کیونکہ آدمی باندی اس کی ملک میں ہے تو باقی میں بھی ثابت ہو گیا کیونکہ بدیہی بات ہے کہ نسب کے ٹکڑے نہیں ہو سکتے کیونکہ اس کا سبب نہیں ٹکڑے ہو سکتا اور سبب اس کا نصف ٹھہرنا اس واسطے کہ ایک بچہ دو لطف سے نہیں ٹھہر سکتا۔ وصارت ام ولد لہ۔ اور یہ باندی اس مرض کی ام ولد ہو جائے گی۔ یعنی بالاتفاق جس شریک نے نسب کا دعویٰ کیا ہے اس کی ام ولد ہو جائے گی۔ مگر اس کی کیفیت میں اختلاف ہے چنانچہ صاحبین کے نزدیک ایک بارگی ام ولد ہو جائے گی۔ لان الاستیلاء لا یتجزی عندہما۔ کیونکہ صاحبین کے نزدیک استیلاء کے ٹکڑے نہیں ہو سکتے۔ یعنی جہاں ام ولد ہونا ثابت ہو تو کل باندی میں ثابت ہو گا ورنہ نہیں اور امام کے نزدیک ٹکڑے ہو کر کل میں ثابت ہو گا چنانچہ فرمایا۔ وعند ابی حنیفہ یرعیہ نصیب ام ولد لہ ثم یتلک نصیب صاحبہ اذہو قابل للملک ولعنہ نصف عقو حالانہ وطی جاریہ مشرکۃ اذا الملک ثبت حکما لاہ مستیلاء لالتقیہ الملک فی نصیب صاحبہ۔ اور امام ابو حنیفہ کے نزدیک پہلے مرض کا حصہ اس کا ام ولد ہو جائے گا۔ پھر وہ اپنے شریک کے حصہ کا مالک ہو جائے گا کیونکہ وہ حصہ قابل ملک ہے یعنی مرض کے دن جو شریک کے حصہ کی قیمت تھی وہ دے کر مالک ہو جائے گا اور باندی کے نصف عقرا کا بھی ضامن ہو گا کیونکہ اس نے مشترک باندی سے وطی کی اس واسطے کہ اس کے ملک پوری میں ثابت ہونا بوجہ استیلاء کے ہے تو وطی کے بعد ہی شریک کے حصہ میں ملک ثابت ہوگی۔ تو وطی کرنا بدوں ملک کی حالت میں ہوا اور چونکہ آدمی اس کی مملوک ہے تو فقط نصف عقرا یعنی حصہ شریک کا ضامن ہوگا۔ بخلاف الاب اذا استیلاء جاریۃ ابنہ لان الملک حناک ثبت شرط لاہ استیلاء ینقتضیہ فصل اوطام ملک نفسہ۔ بخلاف اس کے اگر باپ نے اپنے بیٹے کی باندی کو ام ولد بنایا تو اس پر عقرا لازم نہ ہوگا۔ کیونکہ یہاں اسطور پر ملک ثابت ہوئی جو استیلاء کے واسطے شرط ہے تو استیلاء سے مقدم ہوگی کیونکہ شرط اپنی مشروط سے پہلے ہوتی ہے تو باپ اپنی مملوک سے وطی کرنے والا ہو گیا۔ اور اپنی ملک میں وطی کرنے سے عقرا لازم نہیں ہوتا اور شریک کی وطی میں استیلاء کی ضرورت سے بعد وطی کے ملک ثابت کی گئی پس نصف عقرا کا ضامن ہوا۔ ولا یغرم قیمۃ ولدہ لان النسب یشیت مستند الی وقت الحلق فلم یتعلق شی منہ علی مللۃ الشریک۔ اور اس باندی کے بچہ کی قیمت کا ضامن نہ ہوگا کیونکہ نسب کا ثبوت نصف قرار پانے کے وقت سے ہوا ہے تو شریک کی ملکیت پر کچھ بھی نطفہ کا عقرا نہیں ہوا۔ کیونکہ نصف بعد وطی کے قرار پایا اور وطی ہوتے ہی یہ حصہ شریک کا مالک ٹھہرنا تو نطفہ اسی کے ملک پر قرار پایا یا باطن وطی کا شروع ہونا البتہ ملک شریک پر تھا اسی واسطے عقرا کا ضامن ہوا تھا۔ وان ادعیاء معاثرت نسبہ منہما۔ اور اگر دونوں شریکوں نے ساقہ ہی اس کے نسب کا دعویٰ کیا تو دونوں سے اس کا نسب ثابت ہو جائے گا۔ یعنی دونوں میں سے ہر ایک اس کا پورا باپ ہے مگر وہ دونوں کا ایک بیٹا ہے۔ معناه اذا حملت علی ملکہما وقال الشافعی یرجع الی قول القاضی لان اثبات النسب من شخصین مع علینان الولد لا یتخلق من صاحبین متعذر

فصلنا بالشبه وقد سر رسول الله عليه السلام يقول القائل في اسامة رضي
 اس وقت ہے کہ اس کا حاملہ ہونا دونوں کی ملک پر ہوا ہو اور امام شافعیؒ کو احمد نے کہا کہ قیافہ بیچانے والوں
 کے قول پر رجوع کیا جائے گا کیونکہ دو شخصوں سے نسب ثابت ہونا محال ہے جبکہ ہم یہ جانتے ہیں کہ بچہ کا پیدا
 ہونا دو نطفہ سے نہیں ہوتا ہے تو ہم نے مشابہت پر عمل کیا یعنی دونوں میں سے جس کے مشابہ ہو اس کی کچھ پیدا
 اور اسامہ بن زید کے حق میں ایک قیافہ شناس کے قول پر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم خوش ہوئے تھے نہ نبی
 اسامہ کے حق میں کچھ لوگ بدگمانی کرتے تھے کہ یہ زید کا بیٹا ہے اور اس کا قصہ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے
 اس طرح روایت ہے۔ قالت دخل علی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ذات یوم مسوداً فقال
 یا عائشہ اندسے ان مجوز المد لہجے دخل علی دعندی اسامة ابن ناید و زید علیہما قطیفة وقد غطیاهما و سہما بدت
 اقدامھا فقال لہذا اقدام بعضہما من بعض قال ابو داؤد و کان اسامة اسود و کان ناید ابیہی آپ فرماتی ہیں کہ رسول اللہ
 صلی اللہ علیہ وسلم ایک روز میرے پاس خوش بپاش تشریف لائے اور فرمایا کہ اے عائشہ تجھے معلوم ہوا کہ
 مجز زہ کیجیے کیا کہا ہے وہ ابھی میرے پاس آیا تھا اور وہاں اسامہ و زید دونوں کھلی اور بٹے سوتے تھے۔
 دونوں کا سر ڈھکا ہوا تھا اور قدم کھلے ہوئے تھے تو مجز زہ نے دیکھ کر کہا کہ یہ قدم بعض سے بعض پیدا ہیں۔ اس
 حدیث کو آئمہ صحاح ستہ نے روایت کیا ہے اور ابو داؤد نے کہا کہ زید کا رنگ گورا تھا اور اسامہ کا رنگ
 کالا تھا۔ پس آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے خوش ہونے کی وجہ سے امام شافعی نے استدلال کیا کہ قیافہ شناس کے
 قول پر رجوع کیا جائے۔ ولنا کتاب عن علی بن شریح فی هذه العادۃ لیسافلس علیہما ولویینالبین لہما و ہوا بنہما
 یرتہما و یرتہما دھولباقی منہما و کان ذلك بحضور من الصعابة و عن علی بن مشعل ذلك۔ اور ہماری
 دلیل حضرت عمر رضی اللہ عنہ کا فرمان بنام قاضی شریح ایسے ہی واقعہ میں اس طرح ہے کہ دونوں شریکوں نے
 معاملہ کو حفظ کر رکھا پس تو بھی اسی طرح بہم رکھ اور اگر وہ دونوں ظاہر کرتے تو حکم بیان کر دیا جاتا۔ پس یہ
 بچہ ان دونوں کا بیٹا ہے کہ دونوں کا وارث ہوگا اور یہ دونوں بھی اس کے وارث ہیں اور میراث ان دونوں
 میں سے باقی کے واسطے ہوگی اور یہ معاملہ جماعت صحابہ کے حضور میں ہوا اور حضرت علی کرم اللہ وجہہ سے بھی اسی
 کے مثل مروی ہے کہ دافع ہو کر پہنچی نے مبارک ابن فضالہ کے طریق سے حسن بصری سے انھوں نے حضرت
 عمر رضی اللہ عنہ سے روایت کی اور واقعہ تھا کہ دوسروں نے ایک باندی سے جب وہ حیض سے پاک ہو گئی
 وطی کی اس کے ایک لڑکا ہوا۔ پس دونوں نے اس کا دعویٰ کیا اور یہ معاملہ حضرت عمرؓ کے حضور میں پیش ہوا
 تو آپ نے تین قیافہ شناس بلائے ان بھوں نے اتفاق کیا کہ اس بچہ میں ان دونوں کی شابت ملتی ہے اور حضرت
 عمر رضی اللہ عنہ خود بھی قیافہ شناس تھے تو فرمایا کہ کتبا پر سیاہ اور زرد اور کھرا کتا پڑتا تھا تو بچوں میں ہر رنگ کی
 مشابہت پیدا ہو جاتی تھی اور آدمیوں میں کبھی میں نے ایسا نہیں دیکھا تھا یہاں تک کہ اب اس کو دیکھتا ہوں۔ پھر
 حکم دیا کہ یہ ان دونوں کا بیٹا ہے اور ان دونوں کا وارث ہوگا اور یہ دونوں اس کی میراث پادیں گے اور وہ ان
 دونوں میں سے باقی کا ہوگا۔ اس حکم کے معنی یہ ہیں کہ جب تک دونوں زلمہ ہیں تو دونوں پر اس کی پرورش واجب ہے
 اور جب کوئی مرحلے تو جو باقی رہا وہی اس کا باپ ہے مگر یہ لڑکا اس کا پورا وارث ہوگا جو مر گیا اور جب دوسرا مرے تو
 اس کا بھی پورا وارث ہوگا اور اگر یہ لڑکا پہلے مرحلے تو یہ دونوں مل کر ایک باپ کا حصہ اس کے مال سے پادیں گے۔ اور

ایک مرگیا پھر بیٹا ملا اور ایک باپ باقی ہے تو اس کی میراث صرف اسی باپ کے واسطے ہوگی۔ یہ بھی دیکھنا ہے کہ مبارک ابن فضال میں کلام کیا لیکن یحییٰ ابن سعید و یحییٰ ابن سین و امام احمد و عفان ابن مسلم و ابن عدی وغیرہ نے ثقہ کہا ہے لیکن یہ صحیح ہے کہ حسن بصری نے حضرت عمر رضی اللہ عنہ کو نہیں پایا لیکن اس القطع میں ضرر نہیں ہے پس اس کی اسناد ہے اور اس کو عبد الرزاق نے دوسرے طریق سے قتادہ رحمہ اللہ سے روایت کیا لیکن قتادہ نے بھی حضرت عمر کو نہیں پایا و قد رواہ الطحاوی وغیرہ۔ اور طحاوی نے شرح آثار میں اور عبد الرزاق نے مصنف میں حضرت علی کرم اللہ وجہہ سے یہی حکم روایت کیا کہ آپ نے دونوں مردوں کو فرمایا کہ یہ لڑکا تم دونوں کے درمیان ہے تم دونوں کا وارث ہوگا اور تم دونوں اس کے وارث ہو گے اور تم دونوں سے جو باقی رہے وہ اس کی میراث پاوے گا۔ اور یہی نے زید بن ارقم رضی اللہ عنہ سے روایت کیا کہ حضرت علی کرم اللہ وجہہ جب میں میں تھے تو تین آدمیوں نے ایک عورت سے ایک بی بی طبر میں وطن کی پس آپ نے ان سب کے درمیان قرعہ ڈالا جس کے نام قرعہ نکلا اس کے ساتھ بچہ لایا گیا اور دو تہاں نفقہ اس پر رکھا زید ابن ارقم نے کہا پھر جبکہ میں مدینہ آیا تو میں نے یہ فیصلہ آنحضرت سے بیان کیا۔ پس آپ سن کر ہنسے اور اس حدیث کی اصل سنن ابن جریر میں موجود ہے۔ م۔ ع۔ ولا نھما استویا فی سبب الاستحقاق فاستویان فیہ والنسب وان کان لا یتجزی ولكن یتعلق بہ احکام متجزیة لما یقبل التجزئة یتبث فی حقھما علی التجزئة وما لا یقبلھا یتبث فی حق کل واحد منھما کما لکان لیس معہ غیرہ الا اذا کان احد الشریکین ابا لآخر وکان احدهما مسلما والاخر ذمیاً لیس المرء فی حق المسلم وهو الاسلام و فی حق الاب وهو مالہ من العنق فی نصیب الابن وسورۃ النبی علیہ السلام فیما روایان اللہ کا کوا یطعون فی نسب اسامہ وکان قول القائف مقطعا لطنعہم فہو یہ اور ہماری دوسری دلیل یہ ہے کہ استحقاق کے سبب میں دونوں شریک مساوی ہیں یعنی ملک اور دعویٰ میں برابر ہیں تو استحقاق میں برابر ہوئے اور نسب اگرچہ ٹکڑے ہونے کے قابل نہیں ہے لیکن اس سے کچھ احکام ایسے متعلق ہیں کہ ان کے اجزاء ہو سکتے ہیں۔

پس جن احکام کے ٹکڑے ہو سکتے ہیں جیسے میراث وغیرہ تو وہ اجزاء ہو کر دونوں شریکوں کے حق میں ثابت ہوں گے اور جن کے ٹکڑے نہیں ہو سکتے ہیں جیسے نسب وغیرہ تو وہ ہر شریک کے حق میں پورے پورے ثابت ہوں گے یعنی مثلاً ہر شریک سے اس کا نسب پورا ثابت ہوگا گو اس کے ساتھ کوئی دوسرا شریک نہیں کیونکہ دونوں مساوی ہیں لیکن اگر دونوں شریکوں میں سے ایک باپ اور دوسرا اس کا بیٹا ہو یا ایک مسلمان اور دوسرا کافر ذمی ہو تو برابر ہی نہ ہوگی کیونکہ مسلمان کے حق میں ایسی بات موجود ہے جس سے مسلمان کو ترجیح ہے اور وہ اسلام ہے۔ اور باپ کے حق میں بھی ایسی ہی بات موجود ہے یعنی وہ حق جو باپ کو بیٹے کے مال میں حاصل ہے رہا مجزئہ مدی کی روایت میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا خوش ہونا اس وجہ سے تھا کہ اسامہ کے نسب میں کفار لوگ طعن کرتے تھے اور مجزئہ کے قول سے کافروں کا قول رد ہوتا تھا اس واسطے آپ خوش ہوئے نہ پس حاصل یہ ہوا کہ اگر دونوں شریکوں نے ایک بارگی دعویٰ کیا اور دونوں میں سے کسی میں کوئی ایسی بات موجود نہیں ہے جس سے اس کو ترجیح ہو تو حکم یہی ہوگا کہ وہ ان دونوں کا بیٹا ہے۔ وکان الامۃ ام ولدھا۔ اور اس بچہ کی ماں ان دونوں کی ام ولد ہو جائے گی۔ لصحة دعوة کل واحد منھما فی نصیبہ فی الولد فیصیر نصیبہ منھما ام ولد تعالو لہا۔ کیونکہ دونوں میں سے ہر شریک کا دعویٰ اپنے بچہ کی بابت صحیح ہے تو بچہ کے تابع ہو کر اس کی ماں کا بھی وہ جزو جو شریک کے حصہ میں ہے اس کا ام ولد ہوگا۔ علی کل واحد منھما نصف الحق فضاء بما لہ علی الآخر دیوث الابن من کل واحد منھما میراث ابن کامل لانہ اخر لہ بپیراثہ کلہ وهو حجة فی حقہ۔ اور دونوں

میں سے ہر ایک پر جو نصف علقہ واجب ہے وہ اس کا بدلہ ہو جائے گا جو دوسرے پر واجب ہے اور یہ لڑکا ان دونوں میں سے ہر ایک سے پوری ایک بیٹے کی میراث پاوے گا کیونکہ ہر ایک نے اس کے واسطے اس کی پوری میراث کا اقرار کیا ہے اور ہر ایک کا اقرار اس پر محض ہے۔ ویراثان منہ میراث اب واحد کا مستقوا بھائی السبب کہا افا قاما البینۃ۔ اور یہ دونوں اس سے ایک ہی باپ کی میراث پادیں گے کیونکہ سبب میں دونوں برابر ہیں جیسے دو شخصوں میں ہر ایک نے کسی چیز کے لئے اپنے اپنے گواہ قائم کئے تو وہ چیز ان دونوں میں مساوی مشترک قرار دی جائے گی۔ واذ ادھلی المولیٰ جاسیۃ مکانہ فجات بولد فاداعا فان صدقہ المکاتب ثبت نسب الولد منہ وعن ابی یوسف ^۱ انه لا یعتبر تصدیقہ اعتبارا بالاب بیدعی ولد جاریۃ ابنہ ووجہہ الظاہر وهو الفرق ان المولیٰ لا یملک التصرف فی الکساب مکانہ حتی لا یتملکہ والاب یملک تملکہ فلا معتبر بتصدیق الابن۔ اور اگر مولیٰ نے اپنے مکاتب کی باندی سے وطی کی اور اس سے بچہ پیدا ہوا جس کا اس نے دعویٰ کیا۔ پس اگر مکاتب اس کی تصدیق کرے تو بچہ کا نسب اس سے ثابت ہو جائے گا اور امام ابی یوسف سے روایت ہے کہ مکاتب کی تصدیق کی کچھ ضرورت نہیں اس قیاس پر کہ جیسے باپ نے اپنے بیٹے کی باندی سے بچہ کا دعویٰ کیا تو بیٹے کی تصدیق کی ضرورت نہیں ہوتی۔ لیکن قول اولیٰ الظاہر الروایۃ ہے اور اس کی وجہ یہ ہے کہ مولیٰ کو اپنے مکاتب کی کمائی میں تصرف کا اختیار نہیں ہے حتیٰ کہ وہ اپنے مکاتب کی کمائی اپنے قبضہ میں نہیں لاسکتا اور باپ کو یہ اختیار ہے کہ بیٹے کی کمائی اپنے قبضہ میں لاوے۔ جبکہ ضرورت ہو تو بیٹے کی تصدیق کی کچھ ضرورت نہیں ہے اور تصدیق مکاتب کی ضرورت ہے۔ وعلیہ عقروا لانہ لا یتقدمہ المملک لان مالہ من الحق کاف لصحة الاستیلاء لمانذکوة۔ اور مولیٰ پر اس باندی کا عقد واجب ہوگا کیونکہ وطی سے پہلے اس کی ملک سناط نہیں ہو سکتی کیونکہ مولیٰ کا جو کچھ حق ہے وہ صرف استیلاء صحیح ہونے کو کافی ہے حیا کہ ہم بیان کریں گے وبقیۃ ولہا لانہ فی معنی المغرورۃ حیث اعتمد دلایل وہا نہ کسب کسبہ فلم یرض بقرۃ فیکون حرابا لبقیۃ ثابت النسب منہ۔ اور مولیٰ پر اس بچہ کی قیمت واجب ہوگی کیونکہ مولیٰ بھی دھوکا کھائے ہوئے کے معنی میں ہے کیونکہ اس نے ایک دلیل پر اعتماد کیا کیونکہ اس نے اپنی کمائی یعنی مکاتب کی چیز کو تصرف میں لایا تو وہ بچہ کے رفیق ہونے پر راضی نہیں ہوا تو یہ بچہ بقیمت آزاد اور مولیٰ سے ثابت النسب ہوگا۔ ولا تصیر المجاریۃ ام ولد لہ لانہ لا ملک لہ فیما حقیقۃ کمائی ولد المغرور۔ مگر یہ مکاتب والی باندی اس کے مولیٰ کی ام ولد نہ ہو جائے گی کیونکہ درحقیقت اس میں مولیٰ کی کوئی ملک نہیں نہیں ہے جیسے مغرور کے کچھ نہیں ہوتا ہے نہ لینا اگر زید سے خالد کی باندی نے اگر کہا کہ میں آزادہ عورت ہوں تو مجھ سے نکاح کر لے۔ پس اس نے نکاح کیا اور یہ بچہ پیدا ہوا پھر خالد کو بت مسلم ہوا اور اس نے دعویٰ کر کے اپنی باندی لے لی تو بچہ بقیمت آزاد ہوتا ہے اور یہ باندی ام ولد نہیں ہوتی ہے۔ وان کذبہ المکاتب فی النسب لم یثبت لہا بینا لانہ لا یدمن تصدیقہ۔ اور اگر مکاتب نے دعویٰ نسب میں مولیٰ کی تکذیب کی تو نسب ثابت نہیں ہوگا کیونکہ ہم بیان کر چکے کہ مکاتب کی تصدیق کی ضرورت ہے۔ فلو ملکہ یوما ثبت نسبہ منہ لقیام الموجب ویزال حق المکاتب اذ حوالا مانع۔ پھر اگر مولیٰ بھی اس بچہ کا مالک ہوا تو مولیٰ سے اس کا نسب ثابت ہو جائے گا کیونکہ سبب موجب موجود ہے اور حق مکاتب نازل ہو گیا اور یہی مانع تھا نہ یعنی مکاتب کی تصدیق نہ کرنے سے نسب نہیں ثابت ہوتا تھا جب مکاتب کا حق ہی نہیں رہا تو نسب ثابت ہو گیا۔

کتاب الایمان

یہ کتاب قسموں کے بیان میں ہے واضح ہو کہ حلف یعنی قسم ہے۔ حالف قسم کھانے والا۔ مخلوف علیہ جس بات پر قسم کھائی ہو۔ یمن جس کی پابندی نہ کرنے پر جزاء لازم ہو جسے واللہ میں یہ چیز نہ کھاؤں گا حتیٰ کہ اگر کھائی تو کفارہ لازم ہوگا اور اگر کہے کہ اگر میں یہ چیز کھاؤں تو میرا غلام آزاد ہو تو فقہاء اس کو بھی یمن کہتے ہیں حتیٰ کہ اگر کھاوے تو اس کا غلام آزاد ہوگا۔ حنث قسم ٹوٹنا۔ حانث قسم توڑنے والا۔ قال الایمان علی ثلثة اضر الیمین الغموس ویمن منعقدۃ ویمن لغوا الغموس هو الحلف علی امر ما ینتھم الذب فیہ فہذا الیمین یا ثم فیہا صاحبہا لقولہ علیہ السلام من حلف کاذبا ادخلہ اللہ الناس - قدوری نے فرمایا کہ قسموں کی تین قسمیں ہیں۔ ایک یمن غموس اور دوم یمن منعقدہ اور سوم یمن لغو۔ پس غموس وہ قسم ہے جو کسی گزرے ہوئے امر پر عہد جھوٹ قسم کھاوے۔ پس ایسی قسم کھانے والا گنہگار ہوتا ہے یعنی کبیرہ گناہ ہے کیونکہ حدیث میں آیا کہ جو شخص جھوٹ قسم کھاوے اس کو اللہ تعالیٰ دوزخ میں ڈالے گا دے اور صعیح ابن جان میں پوری حدیث یہ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جب شخص نے کسی امر پر قسم کھائی حالانکہ وہ جھوٹا ہے تاکہ قسم کے ذریعہ سے کسی مسلمان کا مال لے جائے تو اللہ تعالیٰ اس پر جنت کو حرام کرے گا اور اس کو دوزخ میں ڈالے گا اور صعیحین کی روایت میں ہے کہ وہ اللہ تعالیٰ سے ایسے حال میں ملے گا کہ اس پر اللہ تعالیٰ کا غضب ہوگا۔ فاع۔ ولا کفارة فیہا الا التوبۃ والامتناع۔ اور اس قسم میں کفارہ نہیں ہے سوائے توبہ واستغفار کے دے یعنی یہ ایسا گناہ نہیں ہے جو کفارہ سے معاف ہو بلکہ کبیرہ گناہ ہے جو سوائے توبہ واستغفار کے معاف نہ ہوگا اور صعیح بخاری کی حدیث میں ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ اللہ عزوجل کے ساتھ شرک کرنا اور والدین کی نافرمانی کرنا اور غموس قسم کھانا کبیرہ گناہوں سے ہیں۔ پس جب یہ کبیرہ گناہ ہوا تو اس کے واسطے کفارہ قسم کافی نہیں ہے بلکہ توبہ کرے اور یہی قول امام مالک و احمد کا ہے۔ ع م۔ اور یہی اکثر علماء کا قول ہے۔ دے۔ وقال الشافعی فیہا الکفارة لانہا شرعت لرفع ذنب ہتک حرمة اسم اللہ تعالیٰ وقد تحقق بالاستشہاد باللہ کاذبا فاشبهہ المحقودۃ ولنا منہا کبیرۃ محضۃ والکفارة عبادۃ تتادی بالصوم ویشتطرق فیہا النیۃ فلا تناطبہا بخلاف المحقودۃ لانہا مبلحۃ ولو کان فیہا ذنب فہو متاخر متعلق باختیار مبتدئ وما فی الغموس ملائم فیمتنع الا لحاق - اور امام شافعی نے کہا کہ یمن غموس میں کفارہ لازم ہے کیونکہ کفارہ تو اس واسطے مشروع ہوا کہ اللہ تعالیٰ کے نام کی ہتک حرمت کا گناہ دور کرے اور یمن غموس میں یہ بات پائی گئی اس طرح کہ دروغ طور پر اس نے اللہ تعالیٰ کے نام سے شہادت لی۔ پس غموس بھی منعقدہ کے مشابہ ہوگئی اور بخاری دلیل یہ ہے کہ یمن غموس محض کبیرہ گناہ ہے اور کفارہ ایک عبادت ہوتا ہے جو روزہ سے ادا کیا جاتا ہے اور اس میں نیت شرط ہوتی ہے تو کبیرہ گناہ سے کفارہ متعلق نہ ہوگا بخلاف قسم منعقدہ کے کہ وہ مباح ہے اور اگر منعقدہ میں گناہ ہو جاتا ہے تو وہ قسم کے بعد ہوتا ہے اور نئے اختیار سے متعلق ہے اور یمن غموس میں ساتھ ہی ملا ہوا ہے تو غموس کو منعقدہ کے ساتھ ملا مانع ہے دے یعنی یمن منعقدہ تو آنکیرہ زمانہ میں کسی کام کے کرنے یا نہ کرنے پر قسم ہوتی ہے تو بالفعل ایسی قسم کھانے میں کوئی گناہ نہیں ہے ہاں آئندہ

جب اس نے قسم کی موافقت نہ کی تو اس نے گناہ اختیار کیا پس کفارہ لازم ہوگا اور کفارہ عبادت سے یہ گناہ مٹ جائے گا۔ قولہ تعالیٰ: ان المحسنات یذهبن السیئات۔ اور حدیث صحیح میں بھی اس کی تفسیر مذکور ہے بخلاف عین غموس کے کہ وہ جس وقت قسم کھاتا ہے عمداً جھوٹ کھاتا ہے پس وہ منعقدہ کے ساتھ لاحق نہیں ہو سکتی بلکہ نہایت خوف کے ساتھ اللہ تعالیٰ سے توبہ و استغفار کرے اور توبہ میں ہے کہ اگر زمانہ حال میں کسی چیز کے ہونے یا نہ ہونے پر عمداً جھوٹی قسم کھائی تو یہ بھی عین غموس ہے۔ بمسوط السرخسی۔ اگر کہا کہ اگر ایسا نہ ہوا ہو تو اس کی جو رد کو طلاق یا اس کا غلام آزاد ہے حالانکہ عمداً اس نے دروغ کہا تو یہ عین غموس نہیں ہے اور لغوی نہیں ہے۔ حتیٰ کہ اگر اس کے خلاف جانا ہو یا کچھ نہ جانا ہو تو طلاق و عتیق واقع ہو جائے گا الا ایضاً۔ اگر کہا کہ واللہ ایسا ہوا ہے حالانکہ ایسا نہیں ہوا لیکن قسم کھانے والے کو کچھ شک نہیں ہے کہ ایسا ہی ہوا یعنی اس نے اپنے یقین پر قسم کھائی اور عمداً جھوٹ نہیں کہا تو یہ عین غموس نہیں ہے۔ م۔ اگر کہا کہ یہ فلاں شخص نہ ہو تو مجھ پر حج واجب ہے حالانکہ اس کو شک نہ تھا مگر حقیقت میں وہ فلاں شخص نہیں ہے تو اس پر حج لازم ہوگا مطلقاً۔ والمنعقدۃ ما یحلف علی امر فی المستقبل ان یفعله ولا یفعله واذا حنث فی ذلک لزمت الکفارة۔ اور منعقدہ وہ قسم ہے جو آئندہ زمانہ میں کسی کام کے کرنے یا نہ کرنے پر کھاوے اور جب اس میں حانث ہو تو کفارہ لازم ہوگا فسی یعنی کہا کہ واللہ میں اس گھر میں نہ جاؤں گا پھر بیمار و بیہوش ہوا اور اس حالت میں لوگ اس کو دریاں لے گئے تو حانث ہوا پس اس پر کفارہ لازم آیا غرضیکہ جس بات پر قسم ہے اگر اس کو عمداً کرے یا بھول کر یا اس سے زبردستی وہ کام کر لیا جائے یا حالت بیہوشی یا جنون میں کرے بہر صورت حانث ہو کہ کفارہ لازم ہوگا کما فی السراج فی قولہ تعالیٰ لا یواخذکم اللہ باللغوئی ایمانکم وکن یواخذکم بما عقدتم الایمان۔ یعنی اللہ تعالیٰ نے یہ آیت نازل فرمائی جس کے یہ معنی ہیں کہ اللہ تعالیٰ تمہاری قسموں میں جو لغو واقع ہوا اس کا مواخذہ نہیں فرماتا ہے لیکن جس کے ساتھ تم نے قسموں کو مضبوط کیا اس کا مواخذہ فرماتا ہے۔ دھو ما ذکونا۔ اور اس کے معنی یہ ہیں جو ہم نے ذکر کئے فسی یعنی آئندہ زمانہ میں کسی کام کے کرنے یا نہ کرنے کا عزم کرے۔ پس اگر اس کے خلاف کرے تو مواخذہ یہ ہوگا کہ کفارہ لازم ہوگا۔ وعین اللغو ان یحلف علی امر ما فی دھو یظن انه کما قال ولا یواخذکم اللہ بالعمین ورجوان لا یواخذکم اللہ بما صاحبهما ومن اللغو ان یقول واللہ انه لوزید دھو یظنہ زید او ما ھو ھو و لا اصل فیہ قولہ تعالیٰ لا یواخذکم اللہ باللغوئی ایمانکم وکن یواخذکم الایۃ الا ان یحلف بالوجاہ الاختلاف فی تفسیرہ۔ اور لغو قسم یہ ہے کہ کسی گزرے امر پر قسم کھاوے حالانکہ اس کو یقین ہے کہ جیسے وہ کہتا ہے یوں ہی ہے حالانکہ درواقع اس کے خلاف ہے تو ایسی قسم میں امید یہ ہے کہ حالف سے اللہ تعالیٰ مواخذہ نہ فرمائے اور جملہ لوگ یہ صورت ہے کہ کہے واللہ یہ شخص زید ہے اور یہ اس کو زید ہی گمان کرتا ہے مگر درواقع وہ خالد ہے اور دلیل اس میں قولہ تعالیٰ لا یواخذکم اللہ باللغوئی ایمانکم الکیہ ہے لیکن مصنف نے مواخذہ نہ ہونے پر امید وار اس واسطے کیا کہ اس کی تفسیر میں اختلاف ہے فسی چنانچہ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے اس کی تفسیر میں وارد ہے کہ لغو قسم یہ ہے کہ جیسے آدمی کہتا ہے کہ لا واللہ و بلی واللہ۔ اس حدیث کو بخاری نے روایت کیا اور ابو داؤد نے مرفوعاً روایت کیا اور بیہقی و ابن حبان نے بھی مرفوعاً کیا اور دارقطنی نے کہا کہ وقف صحیح ہے اور یوں ہی شافعی و مالک و غیر روایت کیا اور معنی یہ ہیں کہ کسی نے دوسرے سے کہا کہ آج تم وہاں نہیں گئے۔ اس نے جواب دیا کہ نہیں واللہ تو یہ لغو

قسم ہے جبکہ درحقیقت وہ وہاں نہیں گیا ہے یا جیسے کہا کہ واللہ دیکھئے میں اس زرد کاغذ پر لکھتا ہوں تو یہ بھی لٹو ہے کیونکہ ہر شخص دیکھ رہا ہے کہ وہ زرد کاغذ پر لکھتا ہے اور عبدالرزاق نے اپنے مصنف میں حضرت مجاہد سے روایت کی کہ لغویہ ہے کہ آدمی ایک شے پر قسم کھائے یہ جان کر کہ وہ یوں ہی ہے حالانکہ درواقع ایسا نہیں ہے تو یہ لغویہ اور عیدان جہیز نے کہا کہ لغویہ ہے کہ آدمی کسی حرام فعل پر قسم کھائے کہ میں اس کو نہیں کروں گا اور جس بصری اور ابراہیم غفری نے کہا کہ لغویہ ہے کہ کسی بات پر قسم کھائے اور پھر بھول جائے۔ اور سرغسی نے اصول میں کہا کہ ہمارے علماء کے نزدیک لغویہ قسم ہے جو شرعاً اور مصفاً فائدہ قسم سے خالی ہو کیونکہ قسم کا فائدہ یہ ہے کہ کوئی ایسی خبر دے جس میں دروغ کا احتمال ہے پھر قسم سے اس کا صدق ظاہر کرے اور اگر ایسا نہ کیا بلکہ ایسی خبر سے قسم کھائی جس میں احتمال نہیں ہے تو وہ فائدہ سے خالی ہو۔ مخ۔ قال والقاصد فی الیمین والتمکک والناس سوا حق تعالیٰ تجب الکفارة۔ جس شخص نے عداً قسم کھائی اور جس پر قسم کھانے کے لئے زبردستی کی گئی اور جو بھول کر قسم کھا گیا یہ سب برابر ہیں حتیٰ کہ حائث ہونے پر کفارہ لازم ہوگا بقولہ علیہ السلام ثلث جہنم جدد دھن لھن جدد النکاح والطلاق والیہو۔

کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ تین چیزیں ایسی ہیں کہ ان کا قصد عمدی بھی عمد ہے اور بڑل بھی عمد ہے وہ نکاح و طلاق اور قسم ہیں۔ اس حدیث کو ابو داؤد و ترمذی و ابن ماجہ نے روایت کیا اور ترمذی نے کہا کہ حدیث حسن ہے لیکن روایت میں بجائے قسم کے رجعت ہے اور سند حارث میں بجائے اس کے عناق ہے۔ ع۔ والشافعی یخالفنا فی ذلک فی مبین فی الاکواۃ الشارح اللہ تعالیٰ۔ اور شافعی اس مسئلہ میں ہمارے خلاف ہیں اور ہم اس کو انشاء اللہ تعالیٰ کتاب الاکراہ میں بیان کریں گے۔ ومن فعل المحلف علیہ مکروھا او فاسیاً فهو سوا۔ اور جس شخص نے محلف علیہ کو مجبور کئے جانے پر کیا یا بھول کر کیا وہ برابر ہے فسخ یعنی کفارہ واجب ہوگا۔ لان الفعل الحقيقي لا ینعدم بالاکواۃ وهو الشرط وکذا اذا فعله وهو مغمی علیہ او مجنون لتحقق الشرط حقيقة ولو كانت الحکمة دفع الذنب فالعکم یداس علی دلیله وهو الحنث لا علی حقيقة الذنب۔ کیونکہ مجبور کئے جانے کی وجہ سے حقیقتاً فعل کا صادر ہونا نادر و نہیں ہوتا اور کفارہ کی شرط یہی تھی اور اسی طرح اگر اس نے بغیر نشہ کے یہوشی میں یا جنون کی حالت میں وہ فعل کیا تو بھی کفارہ لازم ہوگا کیونکہ شرط درحقیقت پائی گئی اور اگر کفارہ کی حکمت یہ ہو کہ گناہ دور ہو جائے تو حکم کا مدار اس کی دلیل پر ہوگا یعنی حائث ہونے پر نہ حقیقی گناہ پر فسخ یعنی کفارہ اس وقت لازم ہوگا کہ حائث ہو جائے اگرچہ درواقع کسی سبب سے درحقیقت گناہ نہ ہو چنانچہ کوئی اچھا کام نہ کرنے پر قسم کھائے مثلاً اپنے اہل قرابت سے احسان نہ کرنے کا تو اس پر بطور سنت لازم ہے کہ قسم کو توڑ کر اس کا کفارہ دے تو کفارہ لازم آیا اور چونکہ اس نے حکم کے موافق قسم توڑی تو گناہ نہ ہونا ظاہر ہے۔ م۔ خواب میں قسم کھانا صحیح نہیں ہے۔ الاختیار۔ اللہ تعالیٰ کی قسم کھانا مکروہ نہیں ہے لیکن مکر کھانے اور طلاق و عتاق وغیرہ کی قسم کھانا عامہ علماء کے نزدیک مکروہ نہیں ہے اور خاص کر ہمارے زمانہ میں اس سے کوئی مضبوطی حاصل نہیں ہوتی۔ الکافی۔

باب ما یكون یمینا وما لا ینكون

یہ باب ان الفاظ کے بیان میں ہے جو قسم ہوتی ہیں اور جو نہیں ہوتی ہیں۔ قال والیمین بالله ادباسم آخر من اسماء اللہ تعالیٰ کا لوجن والوحیم اور بصفۃ من صفاته التي یحلف بها عوداً کثرة اللہ وجلالہ وکبریائہ۔ قدوری نے فرمایا کہ قسم کا انقاد باسم اللہ ہوتا ہے یا اسمائے الہی میں سے کوئی دوسرا اسم ہو جیسے الرحمن والرحیم یا اللہ تعالیٰ کی صفتوں میں سے کوئی ایسی صفت ہو جس کے ساتھ عرف میں قسم کھاں جاتی ہے جیسے عزت الہی وجلال الہی وکبریائہ الہی فہے پس اسم الہی کے ساتھ قسم ہو جانے میں کسی کا خلاف نہیں جیسے واللہ وباللہ یا اللہ تعالیٰ کی قسم کھانا ہوں اور اگر اللہ تعالیٰ کا کوئی دوسرا نام قسم میں لیا تو ظاہر مذہب یہ ہے کہ ہر نام سے قسم ہو جائے گی خواہ لوگوں میں اس نام سے قسم کھانے کا رواج ہو یا نہ ہو اور یہی صحیح ہے اور رواج کا اعتبار صفت میں ہے اور مراد یہاں صفت سے یہ ہے کہ جو اللہ تعالیٰ کی شان سے ہے جیسے عزت وجلال وکبریاء وعظمت وغیرہ اور اگر اس سے نام بنالیا گیا تو وہ اس میں داخل ہے جیسے العزیز والجلیل والکبیر وغیرہ۔ پس صفت میں مشائخ اور اراۃ النہر کا مختار یہ ہے کہ اگر اس صفت سے قسم کھانے کا رواج ہو تو وہ قسم ہو جائے گی ورنہ نہیں۔ الکافی اور یہی صحیح ہے البرجنی۔ لان المحلف بھا متعارف ومعنی الیمین وهو القوة حاصل لانه یعتقد تعظیم اللہ وصفاته فصل ذکرہ حاملہ وما لھا۔ کیونکہ ان صفات کے ساتھ قسم کھانا رائج ہے اور قسم کے جو معنی ہیں یعنی قوت وہ اس میں حاصل ہیں کیونکہ اللہ تعالیٰ اور اس کی صفات کی تعظیم مخالف نے اعتقاد کی تو نام یا صفت کا ذکر کرنا اس کو خواہ مخواہ آمادہ کرنے والا یا منہ کرنے والا ہوگا فہے یعنی کوئی کام کرنے کی قسم کھاں ہو تو خواہ مخواہ اس کے کرنے پر آمادہ ہوگا اور اگر نہ کرنے کی قسم ہو تو باز رہنے پر آمادہ ہوگا۔ قال الا قوله و علم اللہ فانه لا ینکون یمینا۔ لیکن یوں کہنا کہ قسم ہے علم الہی کی تو یہ قسم نہ ہوگی۔ لانه غیر متعارف ولانه یدکر ویراد بہ المعلوم یقال اللهم اغفر علیلک فینا امی معلومک۔ کیونکہ یہ رائج نہیں ہے اور اس لئے کہ علم بولا جاتا ہے اور مراد اس سے معلوم ہوتی ہے چنانچہ بولتے ہیں کہ اللهم اغفر علیلک فینا۔ الہی بخش دے اپنا علم ہم میں اپنا معلوم فہے یعنی جو گناہ تجھ کو ہم میں معلوم ہیں وہ بخش دے۔ ولو قال وغضب اللہ ومخطہ لم ینکون خالفاً وکلادرجۃ اللہ لان المحلف بھا غیر متعارف ولان الوجۃ فیدلوا دھا افروہو المطوا والجنۃ والغضب والسطوا ویراد بہا العقوبۃ۔ اور اگر کہا کہ غضب الہی کی قسم یا ناخوشی الہی کی قسم تو یہ قسم نہیں ہوگی اور اسی طرح رحمت الہی کی قسم بھی قسم نہیں ہے کیونکہ ان الفاظ سے قسم رائج نہیں ہے اور اس لئے کہ رحمت سے کبھی رحمت کا اثر نہیں یا رش باران یا بخت مراد ہوتی ہے اور غضب و ناخوشی سے کبھی عذاب مراد ہوتا ہے فہے واضح ہو کہ اگر کسی ملک میں کسی صفت سے قسم کھانا رائج ہو تو وہاں وہ قسم رائج ہو جائے گی۔ اگرچہ دوسرے ملکوں میں نہ ہو چنانچہ محیط میں ہے کہ اگر کہا کہ قسم ہے طالب غالب کی تو اہل بغداد کے نزدیک بوجہ رواج کے یہ قسم ہو جائے گی۔ ہر۔ اور بخدا ان صفات کے جن سے قسم ہاڑ ہے یہ ہیں، قسم اپنے رب کی یا رب العرش کی یا رب العالمین کی البدایہ قسم حق کی بشرطیکہ حق سے اسم الہی مراد ہو اور قسم عظمت الہی یا ملکوت الہی یا قدرت الہی یا جبروت الہی۔ ق۔ س۔ یا قوت الہی یا ارادہ الہی یا مشیت الہی یا محبت الہی یا کلام اللہ ب۔ ان سب صورتوں میں قسم ہو جائے گی۔ و۔ ومن حلف بغیر اللہ لم ینکون خالفاً کا لینی والکعبۃ۔ اور

جس نے اللہ کے سوا دوسرے کی قسم کھائی جیسے نبی کی یا کعبہ کی تو وہ قسم کھانے والا نہ ہوگا۔ کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جو شخص قسم میں سے قسم کھائے والا ہو اس کو چاہیے کہ یا تو اللہ تعالیٰ کے ساتھ قسم کھائے یا چھوٹے سے بڑے صحیحین و سنن میں یہ حدیث اس طرح ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے فرمایا کہ اللہ تعالیٰ تم کو منع فرماتا ہے کہ تم اپنے باپ دادوں کی قسم کھاؤ۔ پس جو کوئی قسم میں سے قسم کھائے والا ہو اس کو چاہیے کہ اللہ تعالیٰ کی قسم کھائے یا چپ رہے اور صحیحین کی ایک روایت میں ہے کہ جو قسم کھائے والا ہو وہ سوائے اللہ کے کسی کی قسم نہ کھائے اور ابو داؤد و سنن کی روایت میں ہے کہ تم لوگ اپنے باپ دادوں کی اور اپنی ماؤں کی قسمیں مت کھاؤ اور اللہ تعالیٰ کی قسم بھی نہ کھاؤ مگر اس حال میں کہ تم سچے ہو اور ابو داؤد و حاکم و احمد و سنن کی حدیث میں ہے کہ جس نے اللہ تعالیٰ کے سوائے کسی دوسرے کی قسم کھائی تو اس نے مشرک کیا اور بخاری کی حدیث میں ہے کہ اکثر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی قسم یہ تھی کہ مقلب القلوب کی قسم ہے درواہ الماک و الاربعہ اور دوسری روایت میں ہے کہ جب آپ زیادہ کوشش سے قسم کھاتے تو فرماتے کہ قسم اس پاک ذات کی جس کے قبضہ میں ہمد کی جان ہے۔ فاع م۔ وکلنا اذا حلف بالقرآن لانه غیر متعادف۔ اور اسی طرح اگر قرآن کی قسم کھائے تو قسم نہ ہوگی کیونکہ یہ رواج نہیں ہے کہ اسے اور بدلتے میں ہے کہ کلام اللہ کی قسم کھانے سے حلف ہو جائے گی۔ ہ۔ اور مرقوم کہتا ہے یہی اظہر ہے اور ہمارے یہاں اسی پر فتویٰ ہوگا اور رہا قسم کھانا انبیاء یا ملائکہ یا صوم و صلوة وغیرہ شرائع کی اور کعبہ و حرم و زمزم و اس کے مانند امور کی تو نہیں جائز ہے البتہ۔ قال المصنف رحمه الله معناه ان يقول والنبی والقواک۔ شیخ مصنف رحمہ اللہ نے فرمایا کہ اس کے معنی ہیں کہ یوں کہے کہ قسم نبی کی یا قسم قرآن کی قسم تو یہ کوئی قسم نہ ہوگی اور ایسی ہی قسم کعبہ و قبلہ و جبل و غار وغیرہ کی بھی قسم ہوگی اما لوقال انا بوی منها یكون عینا لان التبری مضاعف۔ یعنی اگر اس نے یوں قسم کھائی کہ اگر میں ایسا کروں تو میں نبی سے یا قرآن سے بری ہوں تو یہ قسم ہو جائے گی کیونکہ ان دونوں سے بری ہونا کفر ہے قسم اور یہی مختار ہے اور بعض مشائخ نے کہا کہ اگر اس نے قرآن کی قسم کھائی یعنی اگر مثلاً کہا کہ قسم قرآن کی ایسا کروں گا تو ہمارے زمانہ میں یہ قسم ہے اور ہم اسی کو اختیار کرتے اور یہی حکم دیتے اور یہی اعتقاد کرتے اور اسی پر اعتماد کرتے ہیں اور یہی جمہور مشائخ کا قول ہے المصنفات اور اگر کسی نے کہا کہ اگر میں ایسا کروں تو شفاعت سے بری ہوں تو صحیح قول پر یہ قسم نہیں ہے البتہ یہ اور اگر کہا کہ میں ایسا کروں تو قرآن یا قبلہ یا نماز یا روزے رمضان سے بری ہوں تو مختار قول پر یہ سب قسم ہیں اور اسی طرح تو ریت و انجیل وغیرہ آسمانی کتابوں سے براہت بھی قسم ہے اور یہی جو چیز سے بریت کفر ہو وہ قسم ہے۔

الخلاصہ۔ اور اگر کہا کہ میں مومنوں سے بری ہوں یا ایمان سے بری ہوں تو مشائخ نے کہا کہ قسم ہے۔ ق۔ ہ۔ واضح ہو کہ اللہ تعالیٰ کی قسم کھانے میں شرط یہ ہے کہ قسم کھانے والا عاقل بالغ ہو تو مجنون اور طفل کی قسم صحیح نہیں ہے اگرچہ طفل سمجھ دار ہو اور یہ بھی شرط ہے کہ وہ مسلمان ہو حتیٰ کہ کافر کی قسم صحیح نہیں ہے۔ چنانچہ اگر کافر نے قسم کھائی پھر مسلمان ہو کر وہ قسم توڑی تو ہمارے نزدیک اس پر کفارہ نہ ہوگا اور علوک کی قسم صحیح ہے۔ لیکن اگر حاشا ہو تو فی الحال اس پر کفارہ مالی لازم نہ ہوگا بلکہ صرف روزہ سے کفارہ ادا کرے یعنی بے درپے تین روزے رکھے لیکن مولیٰ کو اختیار ہے کہ اپنا نقصان خیال کر کے اس کو روزہ رکھنے سے روکے۔ اور اگر کسی نے مجبور رکھنے چاہے پر قسم کھائی تو ہمارے نزدیک اس کی قسم صحیح ہو جائے گی پھر جس چیز پر قسم کھائی ہے اس میں شرط یہ ہے کہ قسم کے وقت درحقیقت اس کا ہو سکنا متصور ہو۔ لہذا اگر ایسی چیز ہو کہ درحقیقت اس کا ہونا محال ہو تو قسم منع نہ ہوگی اور اگر

کسی نے قسم کھانے کے سواۃ انشاء اللہ تعلقے ملا دیا یا کسی اور لفظ سے استثناء کیا مثلاً کہا کہ واللہ میں یہ کام کروں گا۔ یہ کہ میری کچھ اور رائے ہو یا فلاں کی کچھ اور رائے ہو یا کہا کہ بشرطیکہ اللہ تعالیٰ کی مدد ہو یا مانند اس کے تو یہ قسم نہ ہوگی کماں البدائع۔ ہور۔ قال والخلف بحرف القسم و حروف القسم الواو کقولہ واللہ والبلو کقولہ باللہ والنتاء کقولہ تاللہ لان کل ذلک مجهود فی الایمان و مذکور فی القرآن۔ قدری نے فرمایا اور حلف کا ہونا بحرف قسم ہوتا ہے اور قسم کے حروف میں ایک واؤ ہے جیسے واللہ اور دوم یا ہے جیسے باللہ اور سوم تاہ ہے جیسے تاللہ کیونکہ یہ ہر ایک قسم کے واسطے مقرر رائج ہیں اور قرآن مجید میں مذکور ہیں۔ وقد یضمر الحرف فیكون حالفا کقولہ اللہ لا فعل کذا لان حذف الحرف من عادت العرب ایمازا ثم قیل ینصب لان تزاع حروف خافض وقیل ینخفض فتكون الکسرة دالة علی المحذوفہ وکنہ اذا قال اللہ فی المختار لان الباء تبال بھا قال اللہ تعالیٰ امنتہ لہ ای امنتہ بہ وقال ابو حنیفۃ اذا قال وحق اللہ فلیس بحالف وهو قول محمد واحدی الروایتین عن ابی یوسف وعنه رواية اخرى انه یكون یمینا لان الحق من صفات اللہ تعالیٰ وهو حقیقۃ فضلا کانه قال واللہ الحق والحلف بہ متعارف ولہذا انه یراد بہ طاعة اللہ تعالیٰ اذ الطاعات حقوقہ فیکون حلفا بغير اللہ قالوا لو قال والعق ینبوا ولو قال حقا لا ینبوا لان الحق من اسماء اللہ تعالیٰ ولکن یراد بہ تعقیق الوعد۔

اور کبھی حرف قسم کو پوشیدہ کر دیتے ہیں تو بھی حلف ہو جائے گا جیسے عربی میں کہا اللہ لا فعل کذا یعنی واللہ کیونکہ عرب کی عادت ہے کہ اختصار کے واسطے حرف حذف کر دیتے ہیں۔ پھر بعض نے کہا کہ جب حذف کیا تو ہوا کو فتح دیا بلے کیونکہ زیر دینے والا حرف نکال لیا گیا اور بعض نے کہا کہ زیر باقی رکھا جائے تاکہ دلیل ہو کہ یہاں حرف قسم محذوف ہے اور اس طرح اگر اس نے عربی میں کہا اللہ لا فعل کذا تو بھی قول بخلاف پر یہ قسم ہے کیونکہ باء کو لام سے تبدیل کر دیتے ہیں چنانچہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا امنتہ لہ یعنی امنتہ بہ اور امام ابو حنیفہ نے کہا کہ اگر اس نے قسم کھائی وحق اللہ تو یہ قسم نہیں ہے اور یہی امام محمد کا قول ہے اور ابو یوسف سے ایک روایت بھی ہے اور دوسری روایت میں کہا کہ قسم ہے کیونکہ حق بھی اللہ تعالیٰ کی صفات میں سے ہے یعنی اللہ تعالیٰ کا حق ہونا۔ پس گویا اس نے کہا کہ واللہ الحق اور اس لفظ سے قسم رائج ہے اور امام ابو حنیفہ دھم کی دلیل یہ ہے کہ حق کے لفظ سے اللہ تعالیٰ کی طاعت مراد ہوتی ہے کیونکہ طاعات اللہ تعالیٰ کے حقوق ہیں تو یہ غیر الہی کی قسم ہوئی اور مشائخ نے فرمایا کہ اگر اس نے کہا کہ والحق تو یہ قسم ہوگی اور اگر کہا کہ حقا تو یہ قسم نہ ہوگی کیونکہ الحق الف لام کے ساتھ تو اللہ تعالیٰ کے ناموں میں سے ہے اور بدوں الف لام کے اس سے وعدہ کے کی تحقیق مراد ہوتی ہے فہے اور اگر کہا کہ اللہ اللہ لا فعل کذا۔ تو یہ قسم ہے۔ فتاویہ۔ ولو قال اقسم واقسم باللہ الحلف واحلف باللہ اذا شهدوا شہدا باللہ فهو حالف لان هذه الالفاظ مستعملة فی الحلف وهذه الصیغة للعالم حقیقة وتستعمل للاستہلال لقربة فبعل حالفا فی الحال والشہادة یمین قال اللہ تعالیٰ قالوا شہدوا انک لرسول اللہ ثم قال اتخذوا الیمانہم حنۃ والحلف باللہ هو المعهود المشروع وبغیرہ مخطوۃ فصرف الیہ ولہذا قیل لا یحتاج الی النیۃ وقیل لا یرد منها لاحتمال العتۃ والیمین بغیر اللہ۔ اور اگر اس نے کہا کہ میں قسم کھاتا ہوں کہ ایسا کروں گا یا کہا کہ اللہ تعالیٰ کی قسم کھاتا ہوں یا حلف کرتا ہوں یا اللہ تعالیٰ کے ساتھ حلف کرتا ہوں یا شہادت دیتا ہوں یا اللہ تعالیٰ کے ساتھ شہادت دیتا ہوں کہ ایسا کروں گا تو وہ حالف ہو جائے گا۔ کیونکہ یہ الفاظ حلف میں مستعمل ہیں اور عربی زبان میں قسم یا حلف یا

شہدہ کا صیغہ درحقیقت زمانہ حال کے واسطے ہے اور استقبال کے واسطے کسی قرینہ کے ساتھ جہان مستعمل ہوتا ہے تو وہ فی الحال قسم کھانے والا قرار دیا گیا اور شہادت کا لفظ بھی قسم ہوتا ہے چنانچہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا۔
 قَالُوا شَهِدْنَا لَكَ رَسُولُ اللَّهِ - یعنی منافقوں نے کہا کہ ہم قسم کھاتے ہیں کہ بیشک آپ اللہ تعالیٰ کے رسول ہیں
 یعنی شہادت کو قسم قرار دیا بدلیل اس کے کہ پھر گئے فرمایا اتَّخَذُوا مَا نَهَمُ جَنَّةٍ - یعنی ان منافقوں نے اپنی قسموں کو ڈھال بنا لیا ہے یعنی تاکہ ان پر جہاد نہ کیا جائے۔ پھر خالی قسم کھاتا ہوں یا حلف کرتا ہوں یا شہادت دیتا ہوں۔
 اس واسطے حلف ہوا کہ حلف اللہ تعالیٰ کے ساتھ میں مہمو و شرعی ہے اور غیر کے ساتھ میں منہو و غیرے تو قسم شرعی کی طرف
 پھرا گیا اور اسی واسطے کہا گیا کہ کچھ نیت کی ضرورت نہیں ہے اور بعض نے فرمایا کہ نیت ضرور ہے کیونکہ اس میں وعدہ کا
 اور سوائے اللہ کے غیر کی قسم کھانے کا احتمال ہے۔ دلو قال بالفارسیۃ سوگند میخورم بعد اے کیونکہ یمینا لانہ للعالم
 دلو قال سوگند خورم قیل لایکون یمینا دلو قال بالفارسیۃ سوگند خورم بطلاق غنم لایکون یمینا لعدم التعارف
 قال وکذا قوله لعمر الله وایم الله لان عمر الله بقاء الله وایم الله معناه ایمن الله وهو جمع یمین وقیل معناه والله وایم
 صلۃ کا لواء واللعف باللفظین متعارف - اور اگر اس نے فارسی میں کہا کہ سوگند میخورم بخدا ہے یعنی میں خدا
 کی قسم کھاتا ہوں تو یہ قسم ہوگی۔ کیونکہ میخورم صیغہ حال ہے اور اگر کہا کہ سوگند خورم تو بعض نے فرمایا کہ یہ قسم نہ
 ہوگی یعنی اس کے معنی ہیں کہ قسم کھاؤں تو صیغہ استقبال ہے۔ اور اگر فارسی میں کہا کہ سوگند خورم بطلاق زغم یعنی قسم
 کھاؤں اپنی زجر کی طلاق کی تو یہ قسم نہ ہوگی کیونکہ رواج نہیں ہے اور شیخ مصنف نے کہا اسی طرح اگر عربی میں کہا
 لعمر الله وایم الله کیونکہ عمر اللہ بمعنی بقاء الہی اور ایم اللہ کے معنی یمین اللہ تو غیر متعارف ہونے سے قسم نہیں ہے اور
 بعض نے کہا قسم ہے کیونکہ ایم اللہ کے معنی واللہ کے ہیں اور ایم مثل واد کے صلہ ہے اور عمر اللہ بمعنی واللہ ہے اور ان
 دونوں سے قسم کھانا متعارف ہے فے تعارف میں تامل ہے کیونکہ شبہ تشبیہ کی وجہ سے استعمال متروک ہے اور
 جو اللہ تعالیٰ نے فرمایا لعمر الله انھو کفی سکرتم بجمعہ دون۔ تو اس پر قیاس نہیں ہو سکتا۔ م۔ لیکن مختار یہ ہے لعمر الله
 وایم الله وعمر الله وميثاق الله سے قسم ہو جائے گی چنانچہ کتاب میں فرمایا۔ وکذا قوله وعمر الله وميثاق
 لان الحمد یمین قال الله تعالى داودا بعهد الله والميثاق عبارة عن العهد اور اسی طرح عبد الله وميثاق
 اللہ کی قسم بھی حلف ہے کیونکہ عہد قسم ہے اللہ تعالیٰ نے فرمایا داودا بعهد الله اور ميثاق بمعنی عہد ہے۔ وکذا
 اذا قل حلی نذی اذنہ الله لقوله علیہ السلام من نذی نذی اولم یم فعلیہ کفادۃ یمین۔ اور اسی طرح اگر اس
 نے کہا کہ مجھ پر نذر ہے تو یا مجھ پر نذر اللہ ہے تو یہ قسم ہے کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جس شخص نے
 کوئی نذر کی اور اس کو بیان نہ کیا تو اس پر کفارہ لازم ہے فے اس کو ابو داؤد وابن ماجہ نے حدیث ابن عباس سے
 روایت کیا اور ترمذی نے حدیث عقبہ ابن عامر کی حدیث روایت کی کہ جس نے کوئی نذر کی اور نام نہ لیا یعنی جس چیز کی
 نذر ہے وہ بیان نہ کیا تو کفارہ اس کا کفارہ قسم ہے اور جس نے معصیت کی نذر کی تو کفارہ اس کا کفارہ قسم ہے اور
 جس نے ایسی نذر کی جس کی طاقت نہیں رکھتا ہے تو کفارہ اس کا کفارہ قسم ہے رواہ ابو داؤد و نسائی اور یہ حدیث ابن
 عباس کے قول سے مروی ہے اور بعض علماء نے کہا کہ نذر معصیت میں کفارہ نہیں ہے بدلیل حدیث بخاری کہ جو شخص
 معصیت کرنے کی نذر کرے وہ معصیت نہ کرے اور بدلیل حدیث عمران ابن حصین کہ نذر معصیت کی وفا نہیں ہوتی۔ رواہ
 مسلم۔ اور اس کا جواب یہ ہے کہ ان دونوں حدیثوں میں آپ نے نذر معصیت پوری کرنے سے ممانعت فرمائی ہے اور

کفارہ کی نفی نہیں کی ہے تو حدیث ابن عباس سے کفارہ ثابت ہوا اور دوسری حدیث میں آیا کہ معصیت میں نذر نہیں اور کفارہ اس کا کفارہ قسم ہے اس حدیث کو امام محمدی نے صحیح کہا۔ م ف ع۔ وان قال ان فعلت کذا انقضت یموودی او نصوانی او کانو یکون یمینا لانه لما جعل الشرط علما علی الکفر فقد اعتقده واجب الاتمناح وقد امکن القول بوجوبه لغيره بجملة یمینا کما نقول فی تحویم الحلال ولوقال ذلك بشئ قد فعله فموافیوس ولا یکفر باعتباره بالمستقبل وقیل یکفر لانه تجبیز معنی کہا اذ اقال هو یموودی والصیح انه لا یکفر فیها ان کان یعلم انه یمین فان کان عنده انه یکفربا الحلف یکفرو فیما لانه رضی بالکفر حیث اقدم علی الفعل لانه اگر قسم کھانے والے نے کہا کہ اگر وہ ایسا کرے تو وہ یہودی یا نصرانی یا کافر ہے۔ یعنی اپنے آپ کو کہا تو یہ قسم ہو جائے گی۔ کیونکہ جب اس نے شرط کو کفر پر علامت قرار دیا تو اس نے یہ اعتقاد کر لیا کہ جس چیز پر قسم کھائی ہے اس سے باز رہنا واجب ہے اور یہاں یہ کہنا ممکن ہے کہ ایسا واجب ہونا بوجہ دوسری چیز کے ہے یعنی بوجہ اس کے قول کے ہے اس طرح کہ اس قول کو قسم قرار دیا جائے یعنی اگرچہ بذات خود یہ چیز حلال ہو۔ لیکن بوجہ اس قسم کے حرام ہوگئی جیسے تم کہتے ہو کہ حلال چیز کو حرام کر لینا یہی قسم کے معنی ہیں اور اگر اس نے ایسا کلمہ کسی ایسے امر کے واسطے کہا ہو جس کو وہ کر چکا ہے تو یہ غموس ہے۔ یعنی ہمارے نزدیک اس میں کفارہ نہیں ہے بلکہ توبہ کرے اور مستقبل پر قیاس کر کے اس کو کافر نہیں کہا جائے گا لیکن اس نے شرط و جزا واسطے زمانہ آئندہ کے رکھی ہے اور بعض نے کہا کہ کافر ہو جانے کا کیونکہ اس کے معنی فی الحال کے ہیں جیسے کہ اگر وہ اپنے آپ کو کہے کہ وہ یہودی ہے تو کافر ہو جاتا ہے اور صحیح یہ ہے کہ خواہ زمانہ ماضی میں کر چکا ہو یا آئندہ کرے کسی صورت میں کافر نہ ہوگا بشرطیکہ وہ جانتا ہو کہ یہ صرف قسم ہے اور اگر اس کے اعتقاد میں یہ بات ہو کہ ایسے حلف سے کافر ہو جاتا ہے تو زمانہ ماضی یا مستقبل دونوں صورتوں میں کافر ہو جائے گا۔ کیونکہ جب اس نے یہ فعل کرنے پر اقام کیا تو کفر پر راضی ہو گیا اور کفر پر راضی ہونا کفر ہے۔ ولوقال ان فعلت کذا فعلی غضب اللہ او سخط اللہ فلیس بحالف لانه دعا علی نفسه ولا یعلق ذلك بالشرط ولا نه غموس متعارف۔ اور اگر اس نے کہا کہ اگر میں ایسا کروں تو تجھ پر اللہ کا غضب یا ناراضی ہے تو وہ حلف نہ ہوگا کیونکہ یہ اپنے اوپر بددعا ہے اور شرط سے اس کا تعلق نہیں اور اس لئے کہ ایسی قسم رائج نہیں۔ وکذا اذا قال ان فعلت کذا افانزلانی او سلطی او شارب خمر او اکل دوا لاد حومة هذه الاشیاء تعطل النسخ والتبدیل فلم یکن فی معنی حومة الاسم ولا نه لیس متعارف۔ اور اسی طرح اگر اس نے کہا کہ اگر میں ایسا کروں تو میں دنیا کا ریا چور یا شراب خوار یا سود خوار ہوں تو بھی قسم نہیں ہے کیونکہ ان چیزوں کا حرام ہونا قابل نسخ و تبدیل ہے تو حرمت اسم الہی کے معنی میں نہ ہوگا اور اس لئے کہ ایسی قسم رائج نہیں ہے اور تبدیل کے معنی یہ ہیں کہ مثلاً جس عورت سے زنا حرام ہے مگر اس سے نکاح کر لیا جائے تو حلال ہو جائے تو وہ قابل تبدیل ہے اور سود دارا اسلام میں حرام ہے لیکن حربی کافروں سے دار الحرب میں لینا جائز ہے۔

پس اگرچہ سود یا زنا کی حرمت نسخ نہیں ہوئی اور نہ ہوگی لیکن وہ اپنی ذات میں اس قابل ضرور ہے اور اللہ تعالیٰ کے نام کی تعظیم بہ حال میں ہر جگہ واجب ہے وہ نسخ یا تبدیل کے قابل نہیں ہے۔ م۔ اگر کسی قسمیں کھائی تو اسی قدر متعدد کفارے لازم ہوں گے خواہ مجلس واحد ہو یا کئی مجلسیں ہوں۔ اگر کہے کہ وہ یہودی ہے وہ نصرانی ہے اگر ایسا کرے تو یہ دو قسم ہیں اسی طرح واللہ واللہ واللہ واللہ واللہ بھی دو قسم ہیں۔ یہی واضح ہے اور اگر محض کے ساتھ کہے یعنی واللہ اور الرحمن تو بالاتفاق دو قسم ہیں اگر کسی نے کہا کہ مجھے اپنی زندگی کی قسم یا تیری زندگی یا

تیرے سر کی قسم تو خوف ہے کہ وہ کافر ہوگا اور اگر اس قسم کے پورے کرنے کا اعتقاد کرے یعنی مجھے اس کا پورا کرنا واجب ہے تو کافر ہو جائے گا۔ اگر کہا کہ اللہ جانتا ہے کہ میں نے ایسا کیا یا میں اللہ کو شاہد کرتا ہوں کہ ایسا کیا یا نہیں کیا یا اللہ کو شاہد کر کے گواہی دے کہ وہ جھوٹا ہے تو زاپہی نے کہا کہ اکثروں کے نزدیک کافر ہوگا اور دشمنی نے کہا کہ اصح یہ ہے کہ کافر نہ ہوگا۔ فیہ دہ

فصل در بیان کفاره قسم - قال كفارة اليمين رتبة يجزئ فيها ما

فصل فی الکفارة :- یجزي فی الظهار - قدوری نے فرمایا کہ کفارة قسم ایک برودہ کا

آزاد کرتا ہے اور اس میں بھی ویسا ہی پردہ چائے ہو جاتا ہے جیسا کہ کفارہ ظہار میں ہوتا ہے۔

وان شاء كس عشرة مساكين كل واحد ثوباً فإنا اوداناً ما يجوز فيه الصلوة وإن شاء طعم عشرة مساكين
كالاطعام في كفارة الظهار، والاصل فيه قوله تعالى فكفارتها اطعام عشرة مساكين الآية وكلمة او للتخيير وكان
الواجب احد الاشياء الثلاثة، وانما جازى به تدرس مسكينون كولياس دے دے ہر ایک کو ایک کپڑا دے یا
زیادہ دے اور کمتر اس قدر ہے کہ جس میں نماز جائز ہو جائے اور اگر چاہے دس مسکینوں کو کھانا دے
دے جیسے کفارہ ظہار میں کھانا دیا جاتا ہے اور اصل اس میں قولہ تعالیٰ فكفارتها اطعام عشرة مساكين
آلایہ ہے اور حرف یا اس میں اختیار دینے کے واسطے ہے یعنی چاہے کھانا دیا کپڑا دیا بمرہ آزاد کرو
پس ان تین چیزوں میں سے ایک چیز واجب ہے۔ قال فان لم يقدر على احد الاشياء الثلاثة صام ثلاثة ايام
متتابعات وقال الشافعي يغير لا تطلق النص ولنا قرارة ابن مسعود فصيام ثلاثة ايام متتابعات دہی کا ذخیرہ المشہور
ثم المذکور فی الكتاب فی بیان ادنی الکسوة مروی عن معمر بن ابی یوسف والی حنیفة ان اذناہ ما یستر
عامۃ بطنہ حتی لا یجوز السراویل وهو الصحیح لان لابسہ یسی عریانی فی العرف لکن ما لا یجوزہ عن
الکسوة یجوزہ عن الطعام باعتبار القیمة — اور اگر ان تین چیزوں میں سے کسی پر قادر نہ ہو تو پے در پے تین
روزے رکھے اور امام شافعی نے کہا کہ روزوں میں اس کو اختیار ہے یعنی پے در پے رکھے اور چاہے متفرق
رکھے کیونکہ نص مطلق ہے یعنی اس میں پے در پے کی قید نہیں ہے۔ اور ہماری دلیل قرأت عبداللہ ابن مسود
رضی اللہ عنہ ہے فصيام ثلثة ايام متتابعات یعنی اس قرأت میں متتابعات کی قید ہے اور یہ قرأت مثل حدیث
مشہور رکھے یعنی اس سے قرآن پڑھا کر نماز جائز ہے۔ پھر کتاب میں جو اولی درجہ کپڑے کا ذکر کیا وہ
امام محمد سے مروی ہے اور امام ابو حنیفہ والیہ روئے ہے کہ ادنی درجہ کپڑے کا اس قدر ہے جو اکثر بدن
کو چھپا دے حتیٰ کہ خالی پانچواںہ جائز نہیں ہے اور یہ صحیح ہے کیونکہ خالی پانچواںہ پہننے والے کو عرف میں شگاہت ہے
لیکن جس مال سے کہ لباس ادا نہ ہو اس سے طعام دے دینا بلحاظ قیمت کے ادا ہو جائے گا فہے یعنی مثلاً
اس کے پاس دو روپیہ ہیں جن سے دس آدمیوں کا کھانا بخوبی ہو سکتا ہے اور لباس میں تین روپیہ صرف ہوتے
ہیں اور اس نے لباس کی نیت سے دس مسکینوں کو دو روپیہ دیے تو لباس ادا نہ ہوگا۔ مگر کھانے کی قیمت
ان کو پہنچ کر طعام سے کفارہ ادا ہو جائے گا۔ لیکن یہ اس وقت ہے کہ جب طعام کی جگہ کی قیمت دینا جائز
ہو جیسا کہ ہمارا مذہب ہے۔ وان قدم الکفارة على العنت لم یجزة وقال الشافعي یجزيه بالمال لانه
اذا بعد السب وهو المبین فاشبه الکفر بعد الجرح ولتان الکفارة لستر الجنابة ولا جنابة ههنا والعین لیست بسبب

لانہ مائع غیر مفض بخلاف الجرح لاندہ مفض۔ اور اگر اس نے حائض ہونے سے پہلے کفارہ دے دیا تو جائز نہیں ہوگا اور شافعی نے کہا مال سے کفارہ دے دینا جائز ہے کیونکہ اس میں سبب کفارہ یعنی قسم موجود ہونے کے بعد کفارہ ادا کیا ہے تو ایسا ہو گیا کہ جیسے کسی کو ٹھگی کوٹنے کے بعد مرنے سے پہلے کفارہ کا برہ آزاد کر دیا اور ہماری دلیل یہ ہے جرم چھپانے کے واسطے کفارہ ہوتا ہے اور یہاں قسم توڑنے سے پہلے کوئی جرم نہیں اور قسم کچھ کفارہ کا سبب نہیں ہے کیونکہ وہ روکنے والی ہے نہ پہنچانے والی یعنی قسم اس واسطے ہوتی ہے کہ آدمی اس کو پورا کرے اور اس واسطے نہیں ہوتی کہ توڑ کر کفارہ دے تو قسم کوئی کفارہ تک پہنچانے والا سبب نہیں ہے بخلاف زخم کے کہ وہ موت تک پہنچا دیتا ہے نہ یعنی زخمی کرنے میں بھروسہ کی موت سے پہلے کفارہ دینا اس وجہ سے جائز ہوا ہے کہ زخم کاری کا انجام موت ہوتی ہے بخلاف قسم کے کہ اس کا انجام کچھ کفارہ نہیں ہے کیونکہ اگر اس نے عمر بھر اپنی قسم پوری رکھی تو اس پر کچھ کفارہ لازم نہیں ہوگا اور واضح ہو کہ اگر حائض ہونے سے پہلے اس نے اپنا کفارہ دے دیا تو وہ اگرچہ کفارہ نہ ہوگا لیکن صدقہ ہو گیا۔ ثُمَّ لَا يَسْتَوْدِمَنَّ الْمُسْكِينُ لَوْ قَرَعَهُ صَدَقَةٌ۔ پھر وہ اس مال کو مسکین سے واپس نہیں لے سکتا کیونکہ وہ صدقہ ہو گیا ہے اور صدقہ کا واپس لینا جائز نہیں ہے۔ قَالَ دِمْنٌ حَلْفٌ عَلَى مَعْصِيَةٍ مِثْلُ أَنْ لَا يَصِلِيَ إِلَّا يَكْلُمُ أَبَاهُ أَوْ لَيْقُلْتَنَ فَلَا نَا يَنْبَغِي أَنْ يَحْنُثَ نَفْسَهُ وَيَكْفُرَ عَنْ يَمِينِهِ لِقَوْلِهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ مَنْ حَلَفَ عَلَى يَمِينٍ دَرَأَ غَيْرَهَا خَيْرًا مِنْهَا فَلْيَاتِ بِالْفَذَى هُوَ خَيْرٌ لِمَنْ لِيَكْفُرَ عَنْ يَمِينِهِ دَلَانٌ فِيمَا قُلْنَا تَقْوِيَتُ الْبِرِّ الْوَالِي جَابِرٌ وَهُوَ الْكُفَارَةُ وَلَا جَابِرَ لِلْمَعْصِيَةِ فِي خُصْدَةٍ - قدری نے فرمایا کہ جس شخص نے کسی معصیت پر قسم کھائی مثلاً یہ کہ وہ نماز نہیں پڑھے گا یا وہ اپنے باپ سے کلام نہیں کرے گا یا فلاں شخص کو قتل کرے گا تو سزا دار ہے کہ خود حائض ہو جائے اور اپنی قسم کا کفارہ دے دے۔ کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جس شخص نے کسی بات پر قسم کھائی اور اس کے سوائے دوسری بات بہتر دیکھی تو جس کو بہتر دیکھتا ہے وہ کرے پھر اپنی قسم کا کفارہ دے دے رواہ المسلم وغیرہ۔ اور اس دلیل سے کہ جو صورت ہم نے بیان کی اس میں اگر پوری کرنا یا تاربتا ہے تو کفارہ سے اس کا جبر نقصان ہو جاتا ہے اور اس کے برخلاف یعنی معصیت پر عمل کرنے میں سوائے نقصان کے کچھ تلافی نہیں ہے۔ وَإِذَا حَلَفَ الْكَافِرُ نَهْنُ حَنْتٌ فِي حَالِ الْكُفَرِ أَوْ بَعْدَ إِسْلَامِهِ فَلَا حَنْتَ عَلَيْهِ لَآنَهُ لَيْسَ بِأَهْلٍ لِلْيَمِينِ لَآنَهَا تَعْقِدُ تَعْظِيمُ اللَّهِ تَعَالَى وَدَمْعُ الْكُفَرِ لَيَكُونَ مَعْظَمًا دَلَاوَاهِلَ لِلْكَفَارَةِ لَآنَهَا عِبَادَةٌ - اور اگر کافر نے قسم کھائی ہو پھر حالت کفر میں یا مسلمان ہونے کے بعد قسم توڑے تو اس پر کچھ نہیں ہے کیونکہ قسم کھانے کے وقت اس کو قسم کھانے کی لیاقت نہیں تھی کیونکہ قسم تو اللہ تعالیٰ کی تعظیم کے لئے کھائی جاتی ہے اور کفر کے ساتھ اس کو تعظیم کی لیاقت نہیں ہے اور نہ وہ کفارہ کی لیاقت رکھتا ہے کیونکہ کفارہ عبادت ہے۔ دِمْنٌ حَمْلٌ نَفْسُهُ شَيْئًا مَا يَمْلِكُهُ لَمْ يَصِرْ مَعْرُومًا وَعَلَيْهِ أَنْ اسْتَبَاحَ كُفَارَتَهُ يَمِينٍ وَقَالَ الشَّافِعِيُّ لَا كُفَارَةَ عَلَيْهِ لَآنَ تَحْرِيمِ الْحِلَالِ قَلْبَ الْمَشْرُوعِ فَلَا يَنْقُذُ بِهِ تَصَرُّعٌ وَهُوَ الْيَمِينُ وَلَآنَ الْفَلْظُ يَدْنِي عَنْ أَثْبَاتِ الْعَزْمَةِ وَقَدْ امْكُنْ أَعْمَالَهُ بَيُوتِ الْعَزْمَةِ لَغَيْرِهِ بِأَثْبَاتٍ مُوجِبِ الْيَمِينِ فَيَصَادُ إِلَيْهِ ثُمَّ إِذَا فَعَلَ مَعَاصِيَهُ قَلِيلًا أَوْ كَثِيرًا حَنْتٌ وَوَجِبَتْ الْكُفَارَةُ وَهُوَ الْمَعْنَى مِنْهُ اسْتَبَاحُ الْمَلُوكَةِ لَآنَ التَّحْرِيمِ إِذَا قَبِضَ تَنَاوَلَ كُلَّ جُزْءٍ مِنْهُ - اگر کسی نے اپنے اوپر ایسے چیزیں حرام کر لی جس کا وہ مالک ہو تو وہ شے اپنی ذات سے اس پر حرام نہ ہو جائے گی۔ لیکن جب وہ اس کے ساتھ مباح کا برتاؤ کرے تو اس پر کفارہ قسم لازم ہوگا۔ اور امام شافعی نے فرمایا کہ اس پر کفارہ نہیں ہے کیونکہ حلال کو حرام کر لینا مشروع کو حلال ہوا تو اس کی وجہ سے قسم منقذ نہ ہوگی جو شرعی تھم رہا ہے اور ہماری دلیل یہ ہے کہ لفظ سے حرمت ثابت کرنا حلال ہے اور اس کے موافق عمل

کرنا ممکن ہے یعنی جب اس نے کہا کہ یہ چیز مجھ پر حرام ہے تو بدوں شرعی مخالفت کے اس پر عمل اس طرح ممکن ہے کہ حرمت ثابت کی جائے مگر حرمت ذات نہیں بلکہ بمقتضائے قسم لہذا یہ قسم قرار دیا جائے گا۔ پھر اس نے جس چیز کو حرام کیا ہے اگر اس کو تھوڑا یا بہت عمل میں لایا تو قسم توڑے اور کفارہ واجب ہوا اور مباح کا معاملہ کرنے سے یہی مراد ہے کیونکہ حرام کرنا جب ثابت ہوا تو اس چیز کے ہر جزو کو شامل ہو گیا۔ ولو قال کل حل علی حرام فهو علی الطعام والشراب الا ان یؤی غیر ذلک والقیاس ان یحنت کما فرغ لانه باشر فخلا مباحا وهو النفس ونحوہ وهذا قول نادر وجہ الاستحسان ان المقصود وهو الابر لا یتصل مع اعتبار العموم واذ سقط اعتبارہ ینصرف الی الطعام والشراب للحرف فانه یستعمل فیما یتناول عادة ولا یتناول المرأة الا بالنیۃ لاسقاط اعتبار العموم واذ اذواھا کان یلزم ولا تصوف الیمین عن الماکول والمشروب وهذا کلمہ جواب ظاہر الروایۃ ومشایخنا ردوا قولہ بالیقین بہ الطلاق عن غیریۃ لغلبۃ الاستعمال وعلیہ الفتویٰ وکذا ینبغی فی قولہ حلال بروی حرام للحرف واختلفوا فی قولہ ہرچہ بردست لاسست گویں بروی حرام انہ هل تشترون الذیۃ والا ظہرانہ یجعل طلاق من غیریۃ للعوف۔ اور اگر اس نے کہا کہ ہر حلال چیز حرام ہے تو یہ قسم صرف کھانے اور پینے کی چیزوں پر رواج ہوگی مگر اگر اس کے سواہ اور چیزوں کی بھی نیت کرے اور قیاس تو یہ چاہتا تھا۔ جیسے ہی وہ قسم سے فارغ ہوا ہے اسی وقت حانت ہو جائے کیونکہ اس نے فی الفور ایک مباح فعل کیا یعنی سانس لینا اور مثل اس کے اور یہی زفر رحمہ اللہ کا قول ہے۔ اور جو کتاب میں مذکور ہوا یہ استحسان ہے اور اس کی وجہ یہ ہے کہ قسم کا مقصود یہ تھا کہ وہ پوری کی جائے اور ایسا عموم ہر چیز کا اعتبار کرنے سے یہ مقصود یعنی پورا کرنا ممکن نہ ہوگا اور جب عموم کا اعتبار ساقط ہوا تو رواج کی وجہ سے صرف کھانے اور پینے کی چیزوں پر رکھا جائے گا۔ کیونکہ ایسا کلمہ انھیں چیزوں میں مستعمل ہوتا ہے جو عادت کے طور پر مستعمل کی جائیں اور یہ لفظ زوجہ کو شامل نہیں ہوگا مگر جبکہ نیت ہو کیونکہ عموم چیزوں کا اعتبار تو ساقط ہو گیا۔ اور اگر اس نے عورت کی نیت کی ہو تو یہ کلمہ ایلا ہو جائے گا اور باوجود اس کے کھانے و پینے کی چیزوں سے یہ قسم ساقط نہ ہوگی اور یہ سب ظاہر الروایۃ کا حکم ہے اور ہمارے مشائخ نے فرمایا۔ یعنی مشائخ پنج نے کہا کہ اگر اس نے ہر حلال اپنے اوپر حرام ہونے میں اپنی زوجہ کی بھی نیت کی ہو تو بلا نیت طلاق واقع ہو جائے گی کیونکہ اسی معنی میں غالب استعمال ہو گیا ہے اور اس پر فتویٰ ہے۔ اسی طرح اگر اس نے فارسی میں کہا کہ حلال بردے حرام یعنی حلال اس پر حرام ہے تو زوجہ پر طلاق واقع ہو جائے گی۔ کیونکہ یہی عرف ہے اور اگر اس نے کہا کہ ہرچہ بردست راست گیرم بردے حرام یعنی جو کچھ دلہنے یا مٹھ بھرے اس پر حرام ہے تو مشائخ نے اس میں اختلاف کیا کہ آیا نیت شرط ہے یا نہیں اور ظہر یہ ہے کہ بغیر نیت کے طلاق قرار دی جائے کیونکہ یہی عرف ہے۔ ومن نذرنا مطلقا فخلیہ الوفا لقولہ علیہ السلام من نذر دسی فخلیہ الوفاء بما سمی۔ اگر کسی نے نذر مطلق کی یعنی بدوں کسی شرط و قید کے تو اس پر پورا کرنا واجب ہے کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جس شخص نے نذر کی اور بیان کر دی تو جو کچھ بیان کیا اس کو ادا کرنا واجب ہے فسیہ حدیث مزید ہے اور احادیث اس بارہ میں بہت ہیں ازنا بخمدہ حدیث ابن عباس رضی اللہ عنہ جس کے آخر میں ہے کہ آپ نے فرمایا کہ تو اس کا قرضہ ادا کرنا اس نے عرض کیا کہ یاں تو فرمایا کہ دین الہی ادا کرنے کا لیا وہ مستحق ہے یعنی ادا دین زیادہ واجب الادا ہے رواہ البخاری۔

اور حدیث میں ہے کہ میں نے زمانہ جاہلیت میں یہ نذر کی تھی کہ ایک رات مسجد الحرام میں اعتکاف کروں تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا اپنی نذر وفا کرو۔ رواہ المسلم والبخاری۔ اور حدیث میں ہے کہ معصیت میں نذر کی وفاق نہیں ہے رواہ المسلم۔ اور حدیث میں ہے کہ ایک عورت نے اگر عرض کیا کہ یا رسول اللہ میں نے نذر کی تھی کہ آپ کی موجودگی میں دف بجائوں اپنے فرمایا

کہ اپنی نذر ادا کر لے رواہ ابو داؤد۔ اور اس میں دلیل ہے کہ دف ممنوع نہیں ہے اسی واسطے نکاح وغیرہ میں دف سے اعلان کا حکم ہے اور حدیث میں ہے جس نے اللہ تعالیٰ کے فرمانبرداری کی نیت کی تو وہ فرمانبرداری کرے اور جس نے اس کی نافرمانی کی نیت کی وہ اس کی نافرمانی نہ کرے۔ رواہ البخاری، ن، ع، ف۔

وان علق النذر بشرط فوجد الشرط فعليه الوفاء بنفس النذر بلا طلاق الحديث ولان المعلق بشرط كالمتبرع عندہ ابن حقیقۃ انہ رجع عندہ وقال اذا قال ان فعلت كذا فعلى حجة او صوم سنة او صدقة مال املكه اجزاه من ذلك كذا في تعيين وهو قول محمد ويخرج عن المعهدة بالوفاء بما سمي ايضا وهذا اذا كان شرط لا يريد كونه لان فيه معنى اليمين، وهو المنع وهو بظاہر نذر فتخير وسيل الى اي الجہتين شاء بخلاف اذا كان شرط لا يريد كونه كقوله ان شفى الله مريضى لانعدام معنى اليمين فيه وهو المنع هذا التفصيل هو الصحيح — اور اگر اس نے نذر کو کسی بشرط سے معلق کیا یعنی مثلاً بیمار کو شفا ہو جائے تو حج واجب ہے پھر بشرط پائی گئی تو نذر کا وفا واجب ہے کیونکہ اطلاق حدیث اس کو بھی شامل ہے اور اس لئے کہ امام ابو حنیفہ کے نزدیک بشرطیہ نذر کرنا مانند بغیر بشرط کے ہے۔ اور یہ بھی روایت ہے کہ امام نے اس سے رجوع کیا اور کہا کہ اگر کسی نے کہا کہ جب میں ایسا کروں تو مجھ پر حج یا ایک سال کے روزے یا صدقہ ایسے مال کا جس کا کہ میں مالک ہوں واجب ہے تو اس میں کفارہ قسم دے دینا کافی ہوگا اور یہی امام محمد کا قول ہے اور اگر وہی چیز پوری کر دی کہ جو بیان کی یعنی حج یا روزہ وغیرہ تو بھی عہدہ قسم سے نکل جائے گا۔

ادریہ بات اس وقت ہے کہ جب یہ بشرط ایسی ہو جس کا ہونا نہیں چاہتا یعنی مثلاً اگر اگر میں شراب پیوں حالانکہ شراب پینا نہیں چاہتا ہے تو یہ قسم ہے کیونکہ اس میں قسم کے معنی یعنی باز رہنا موجود ہے اور ظاہر لفظ میں البتہ نذر ہے پس اس کو اختیار دے دیا گیا کہ چاہے کفارہ دے دے اور چاہے جو کچھ بیان کیا ہے وہی پورا کرے۔ کیونکہ ایک جہت سے وہ نذر ہے تو اس کو اختیار ہے کہ جس جانب چاہے جاوے بخلاف اس کے اگر بشرط ایسی ہو جس کا ہونا چاہتا ہے مثلاً کہا کہ اگر اللہ میرے بیمار کو شفا دے دے تو مجھ پر حج یا روزہ یا صدقہ ہے تو یہ فقط نذر ہے کیونکہ اس میں قسم کے معنی نہیں ہیں یعنی باز رہنا نہیں پایا جاتا ہے اور یہی تفصیل صحیح ہے کہ یعنی اگر ایسی بشرط ہو جس کا ہونا چاہتا ہے تو وہ فقط نذر ہے اور اگر ایسی بشرط ہو جس کا ہونا نہیں چاہتا تو باز رہنا پایا گیا۔ پس ایک راہ سے قسم ہے تو چاہے نذر ادا کرے یا کفارہ قسم دے دے۔ قال ومن حلف علی یمن وقال ان شاء الله متصلا یمنہ فلا حنث علیہ لقولہ علیہ السلام من حلف علی یمن وقال ان شاء الله فقد بونی یمنہ لا ینہ لا بد من الاتصال لانه بعد الفراغ رجوع ولا رجوع فی الیمن۔ قدوری نے فرمایا جس شخص نے کسی بات پر قسم کھائی اور قسم سے ملا کہ ان شاء اللہ تعالیٰ کہا وہ حانث نہیں ہوگا یمن بھی حانث نہیں ہو سکتا کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا جس شخص نے کسی بات پر قسم کھائی اور کہا کہ ان شاء اللہ تعالیٰ تو اپنی قسم میں سچا ہو گیا۔ رواہ احمد الاربعہ وابن حبان۔ ولکن ان شاء اللہ تعالیٰ ملا کہ کہنا ضرور ہے کیونکہ قسم سے فارغ ہو کر کہنا قسم سے رجوع ہے حالانکہ قسم سے رجوع جائز نہیں دسے اور حضرت ابن عباس کہتے تھے کہ بعد قسم کے بھی استغفار جائز ہے اور جابر رضی اللہ عنہ نے کہا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک شخص کو دیکھ کر فرمایا کہ اللہ تعالیٰ اس کی گردن مائے یہ بات سن کر عرض کی کہ یا رسول اللہ فی سبیل اللہ تو آپ نے فرمایا کہ فی سبیل اللہ پھر وہ شخص جہاد میں شہید کیا گیا۔ رواہ مالک۔ اور جہاد کے نزدیک بعد کو استغفار کرنا جائز نہیں ہے اور حکایت ہے کہ ہارون رشید

نے امام ابو حنیفہ کو بل کر کہا کہ تم میرے دادا یعنی ابن عباس رضی اللہ عنہ سے انشاء اللہ کے مسئلہ میں کیوں مخالفت کرتے ہو۔ امام نے کہا کہ اے خلیفہ میری مخالفت سے تمہاری خلافت قائم ہے۔ خلیفہ نے کہا کہ یہ کیونکہ ہے آپ نے فرمایا کہ جن لوگوں نے تم سے بیعت کی ہے جب ان کا حجامی چاہے انشاء اللہ کہہ کر تمہاری بیعت سے باہر ہو جائیں خلیفہ نے متحیر ہو کر اس کی تصدیق کی۔ م م -

باب اليمين الدخول والسكنى

یہ باب داخل ہونے و سکونت کے بارہ میں قسم کھانے کے بیان میں ہے۔ ومن حلف لا یدخل بیتا فدخل الکعبة والمجد والبیعة والکلیسة لم یحث لان البیت ما اعد للبیتونة وهذه البقاع ما ینت لہا جس شخص نے قسم کھائی کہ وہ بیت میں داخل نہیں ہوگا۔ اور بیت وہ مقام ہے جہاں رات کو سوتے ہیں۔ پھر وہ کعبہ میں یا مسجد میں یا نصرانی گرجا یا یہودی کلیسہ میں داخل ہوا تو حادثہ نہ ہوگا کیونکہ بیت تو وہ گھر ہے جو رات کو سونے کے واسطے بنایا گیا ہے اور یہ مکانات اس واسطے نہیں بنائے گئے ہیں کہ وہ بیت ہے جس میں جہار و لیلاری اور رخصت اور در بندہ جو رات کو سونے کے لئے قرار دیا جاتا ہے۔ وكذا اذا دخل دھیلز اذ ظلة باب الدار لہا ذکونا والظلمہ ما یتون علی السکة وقیل اذا کان الدھیلز یحیث لواء خلق الباب ویجی داحلا وهو مسقف یحث لانه بیات فیہ عادیۃ۔ اسی طرح

اگر دیلیز میں داخل ہو یا سائبان میں جو گھر کے دروازے پر ہوتا ہے تو بھی حانت نہ ہوگا کیونکہ یہ بھی خواہاں گاہ نہیں ہیں اور ظلمہ وہ ہے جو کوچہ پر ہوتا ہے اور بعض نے فرمایا کہ اگر دیلیز ایسی ہو کہ جب اس کا دروازہ بند کر دیا جائے تو وہ اندر داخل ہو جائے اور اس پر حمت پٹی ہو تو وہ حانت ہو جائے گا کیونکہ ایسی ڈیوڑھی میں سونے کی عادت ہے وں اور صحیح یہ کہ دیلیز میں سونے کی عادت نہیں خواہ دروازہ سے باہر ہو یا اندر ہو البتہ وہ لیکن ہلکے دیار میں اکثر سونے ہیں پس فتویٰ حانت ہونے پر چاہئے۔ م۔ ظلمہ وہ ہے جو دروازے پر بطور سائبان بناتے ہیں یا ذخیرہ و مغرب میں مذکور ہے اور جو مصنف نے ذکر کیا اس کی تو توضیح یہ ہے کہ کوچہ کے دو گھر دں کی دیواروں پر دھنیاں رکھ کر پاٹ دیتے ہیں جس کو یہاں چھتا کہتے ہیں۔ ع۔ وان دخل صفة حنث لانه یبني للبیوتۃ فیه فی بعض الاوقات فصار کالشتیری والصیغۃ قلیل هذا اذا كانت الصفة ذات حوالۃ اربعة دھند اکانت صفہم وقیل الجواب مجوی علی اطلاقہ وهو النصح۔ اور اگر وہ صفہ میں داخل ہوا وہ حانت ہو جائے گا کیونکہ وہ بعض اوقات میں اکثر رات کو سونے کے واسطے بنایا جاتا ہے جیسے صفہ سرمائی یا صفہ گرمائی۔ بعض نے فرمایا کہ یہ حکم اس وقت ہے کہ صفہ کی چار دیواریں ہوں اور اہل کو ذکے صفہ ایسے ہی ہوتے تھے اور بعض نے فرمایا کہ خواب ہر حالت میں یہی ہے اور یہی قول صحیح ہے۔ ومن حلف لا یدخل داسا فدخل دارا خیرۃ لم یحنت ولو حلف لا یدخل ہذا الدار فدخلها بعد ما انہدمت وصارت صحراء حنث لان الدار اسم للحرمۃ عند العرب والحجیم یقال داسا عامرة داسا مورة وقد شهدت اشعاد العرب بذلك فالبناء وصف فیہا غیر ان الوصف فی الماضی لغوی الغائب معتبر۔ اور جس شخص نے قسم کھائی کہ دار میں داخل نہ ہوگا پھر وہ کھنڈل

بغیر عمارت میں داخل ہوا تو حانث نہ ہوگا اور اگر اس نے کہا کہ میں اس دار میں داخل نہ ہوں گا پھر اس کی عمارت منہدم ہو جانے کے بعد میدان میں داخل ہوا تو بھی حانث ہو گیا اس واسطے کہ عرب اور عجم کے نزدیک دار اس صحن میدان کا نام ہے جس پر عمارت بنائی جاتی ہے چنانچہ بولتے ہیں کہ دار عامرہ یعنی عمارت بنا ہوا بین مہملہ و اندازہ یعنی کنڈل بنین معجمہ اور عرب کے اشعار اس پر شاہد ہیں۔ پس دار کے واسطے عمارت ایک وصف ہے لیکن اتنی بات ہے کہ جس دار کی طرف اشارہ کیا ہے اس میں وصف معتبر نہیں ہے اور اگر نظر سے ادھر ہو تو وصف معتبر ہے۔ ولو حلف لا یدخل هذا الدار فخر بیت ثم بنیت اخری فدخلها یحیث لہا ذکوان الاسم باقی بعد الانہدام۔ اور اگر اس نے قسم کھائی کہ میں اس دار میں نہیں داخل ہوں گا پھر وہ کنڈل ہو گیا پھر دوبارہ بنایا گیا پھر یہ شخص اسی میں داخل ہوا تو حانث ہو جائے گا کیونکہ ہم بیان کر چکے کہ منہدم ہو جانے کے بعد بھی دار کا نام باقی ہے نہ صرف وصف عمارت نہیں رہا۔ وان جعلت مسجداً او حماماً او بیتاً نادیتا فدخلہ لم یحیث۔ اور اگر بعد انہدام کے وہ مسجد بنایا گیا یا حمام یا بیت یعنی کوٹھری بنایا گیا پھر اس میں داخل ہوا تو حانث نہ ہوگا۔ لانه لم یبق دارا لاعتراض اسم آخر علیہ۔ کیونکہ وہ دار نہیں رہا، اس لئے کہ اس پر دوسرا نام آگیا۔ وکذا اذا دخلہ بعد انہدام الحمام والعمامہ والاشباہ لانه لا یعود اسم الدار علیہ۔ اور اسی طرح اگر حمام وغیرہ منہدم ہو جانے کے بعد اس میں داخل ہوا تو بھی حانث نہ ہوگا کیونکہ حمام گرجانے سے اس پر دار ہونے کا نام غود نہیں کرے گا نہ ہی جب وہ مقام ایک نام سے ہی ہو چکا یعنی حمام یا بوستان مثلاً تو عمارت گرنے کے بعد بھی اس پر اصلی نام یعنی دار کا اطلاق ہوگا۔ وان حلف لا یدخل هذا البیت فدخلہ بعد ما انہدم وصار صورا ولم یحیث۔ اور اگر اس نے حلف کی کہ اس بیت میں داخل نہیں ہوگا پھر اس کے منہدم ہو کر میدان ہو جانے کے بعد داخل ہوا تو حانث نہیں ہوگا۔ لزوال اسم البیت لانه لا یبای فیہ حتی لو بقیت الحيطان وسقط السقف یحیث لانه یبای فیہ والسقف وصف فیہ۔ اس واسطے کہ اس سے بیت کا نام جاتا رہا کیونکہ اس میں رات کو کوئی نہیں سو سکتا حتی کہ اگر دیواریں باقی ہوں اور چھت گری ہو تو حانث ہوگا کیونکہ اس میں رات بسر کی جاتی ہے۔ اور چھت ہونا اس میں وصف ہے۔ وکذا اذا بنی بیتا آخر فدخلہ لم یحیث۔ اور اسی طرح اگر دوسرا گھر بنایا گیا پھر اس میں داخل ہوا تو بھی حانث نہ ہوگا۔ لان الاسم لم یبق بعد الانہدام۔ کیونکہ منہدم ہو جانے کے بعد اس پر بیعت کا لفظ نہیں بولا جاتا ہے قال ومن حلف لا یدخل هذا الدار فوقف علی سطحها حیث لان السطح من الدار الا القوس ان المعتكف لا یفسد اعتكافہ بالخروج الی سطح المسجد وقیل فی عرفنا لا یحیث اور جس نے قسم کھائی کہ اس دار میں داخل نہیں ہوگا پھر باہر سے اس کی چھت پر کھڑا ہوا تو حانث ہو گیا کیونکہ چھت اس دار میں سے ہے کیا نہیں دیکھتے کہ مسجد کی چھت پر چڑھ جانے سے اعتکاف نہیں ٹوٹتا ہے اور بعض نے فرمایا کہ ہمارے رواج میں حانث نہیں ہوگا۔ قال واذا دخل دھلیزها یحیث ويجب ان یکون علی التھلیل الذی تقدم۔ اور اگر اس دار کی دھلیز یعنی ڈیڑھی میں داخل ہوا حانث ہو جائے گا لیکن اس میں وہ تفصیل ہونا چاہئے جو پہلے بیان ہو چکی ہے یعنی اگر دروازہ بند کرنے سے وہ بھتر ہو جائے اور چھت ہو تو وہ حانث ہوگا اور اگر باہر رہے تو نہیں۔ وان وقف فی طاق الباب حیث اذا غلق الباب کانت

خارجاً لم یحث لان الباب لاحواز الدار وما فیها فلم یکن الخارج من الدار۔ اور اگر دروازے کے طاق محرابی میں کھڑا ہوا اس طرح کہ اگر دروازہ بند کر دیا جائے تو وہ باہر رہ جائے تو حائث نہیں ہوگا کیونکہ دروازہ اس واسطے ہوتا ہے کہ دار کو معہ اس کے اسباب کے محفوظ کرے تو جو مقام کہ باہر ہو وہ دار میں سے نہ ہوگا۔ قال ومن حلف لا یدخل هذه الدار وهو فیها لم یحث بالاعتود حتی یخرج ثم یدخل استحساناً والقیاس ان یحث لان الدوام له حکم الایمان وجہ الامتحان ان الدخول لا دوام له (انہ انفصال من الخارج الی الداخل)۔ اور اگر قسم کھائی کہ اس دار میں داخل نہ ہوگا حالانکہ وہ اسی میں موجود ہے تو بیٹھے رہنے سے حائث نہ ہوگا حتی کہ جب باہر چلا جائے پھر داخل ہو تو استحساناً حائث ہو جائے گا اور قیاس یہ چاہتا تھا کہ وہیں بیٹھنے سے بھی حائث ہو جائے کیونکہ مداومت کرنے کو ابتدا کرنے کا حکم ہے یعنی برابر بیٹھے رہنا گویا از سر نو جانا ہوا اور امتحان کی وجہ یہ ہے کہ داخل ہونا ایسا فعل نہیں ہے کہ اس کے لئے دوام ہو کیونکہ خارج سے جدا ہو کر آنا اسی کو داخل ہونا کہتے ہیں اک آن میں ہو جاتا ہے۔ ولو حلف لا یلبس هذا الثوب وهو لابسہ فترعه فی الحال لم یحث وکذا اذا حلف لا یرکب هذه الدابة وهو یطأ فترک من ساعته لم یحث وحلف لا یسکن هذه الدار وهو ساکنها فاخذ فی النقلة من ساعته لم یحث وقال زفر یحث لاجود الشرط وان قل ولنا ان الیمین تعد للبر فیستثنی منه زمان تحقیقه۔ اور قسم کھائی کہ یہ کپڑا نہیں پہنوں گا حالانکہ وہ اس کو پہنے ہے پھر اس کو فی الحال اتار دیا یعنی جتنی دیر میں اتار سکتا تھا اتارنا تو حائث نہ ہوگا۔ اور اسی طرح اگر قسم کھائی کہ اس جانور پر سوار نہ ہوں گا حالانکہ اس پر سوار ہے پھر اسی وقت اتر پڑا تو حائث نہ ہوگا یا قسم کھائی کہ اس دار میں نہیں رہے گا حالانکہ اسی میں رہتا ہے پھر اسی وقت اسباب امتحان شروع کیا تو حائث نہ ہوگا۔ اور زفر رحمہ اللہ نے کہا کہ حائث ہو جائے گا کیونکہ بشرط پائی گئی اگرچہ قلیل ہو تو یہ قیاس ہے اور ہماری دلیل یہ ہے کہ قسم اس واسطے منعقد کی جاتی ہے کہ آدمی اس کو پورا کرے تو زمانہ تحقق اس سے مستثنا ہو گیا۔ فان لبث علی حاله ساعة حث لان هذه الاذاعیل لها دوام بعدوث امثالها الا یری انہ یضرب لها مدة یقال رکت یوما ولبست یوما بخلاف الدخول لانه لا یقال دخلت یوما بمعنی البدة والتوقیت ولو نوى الابتداء الفاصل یصدق لانه محتمل کلامہ۔ اور اگر ایک ساعت وہ اسی حالت پر رہا تو حائث ہو گیا یعنی قسم کے بعد وہ ایک ساعت تک وہ کپڑا پہنے رہا یا اس جانور پر سوار رہا یا اس گھر میں ساکن رہا تو حائث ہو گیا کیونکہ یہ کلام ایسے ہیں کہ برابر باقی رہتے ہیں۔ کیونکہ ہر ساعت اس کے مثل پیدا ہوتے جاتے ہیں۔ کیا نہیں دیکھتے ہو کہ ان کاموں کی مدت مقرر کی جاتی ہے۔ چنانچہ بولتے ہیں کہ میں دن بھر سوار رہا اور دن بھر پہنے رہا بخلاف داخل ہونے کے چنانچہ یوں نہیں کہتے کہ میں دن بھر داخل ہوتا رہا اور اگر اس نے یہ نیت کی ہو کہ خالص ابتدا نہ کروں گا۔ تو اس کی تصدیق ہوگی کیونکہ اس کلام کے یہ معنی بھی ہو سکتے ہیں فے یوں ہی اگر یہ نیت کی کہ میں یہ کپڑا اتار کر پھر از سر نو نہیں پہنوں گا یا جب اس سواری سے اتروں گا تو پھر نہیں سوار ہوں گا تو اس کی تصدیق ہوگی۔ قال ومن حلف لا یسکن هذه الدار فخرج بنفسه ومآعه واهله فیها ولم یرد الرجوع الیها حث لانه یعد ساکناً ببقاء اهله ومآعه فیها عرفاً فان السوق عامة نهاراً فی السوق ویقول اسکن سكة کذا والبيت والمحلة بمنزلة الدار ولو کان الیمین ان یسکن لا یتوقف البر علی نقل المتاع والاهل فیما روی عن ابی یوسف لانه لا یعد ساکناً فی الذی انتقل عنه عرفاً

بخلاف الاول والآخری بمنزلة المصروف الصحيح من الجواب ثم قال ابو حنیفہ لا بد من نقل كل المتاع حتى لو بقي وقد بحث
لان السکني قد ثبت بالکل فبقی ما بقی شیء منه وقال ابو یوسف یعتبر نقل الاكثر لان نقل الكل قد يتعدى وقال محمد
یعتبر نقل ما یقوم به کد خدائیکه لان ما ورام ذلك لیس من السکني قالوا هذا احسن وادق بالناس وینبغي ان ینتقل الى
منزل آخر بلا تاخیر حتی یبرفان ینتقل الى السکة والى المسجد قالوا لا یبرد لیلہ فی الزیادات ان من خرج بعیالہ
من معوہ فلام یغذو ولما آخر یقی وطمه الاول فی حق الصلوۃ کذا هذا — اگر کسی نے قسم کھائی کہ میں اس گھر میں
نہیں رہوں گا پھر وہ خود نکل گیا اور اس کا اسباب اور بال بچے اسی گھر میں ہیں اور وہ اس گھر میں آنے کا
ارادہ نہیں رکھتا تو بھی وہ حائث ہو گیا کیونکہ اس مکان میں اس کے بال بچے و اسباب ہونے سے مرنا وہ ہیں
کا ساکن کہلائے گا۔ چنانچہ بازاری آدمی تمام دن بازار میں رہتا ہے لیکن پوچھو تو وہ یہی کہتا ہے کہ میں فلاں کوچہ
میں رہتا ہوں اور بیت و محلہ کا حکم بمنزلہ دار کے ہے اور اگر اس نے قسم کھائی کہ اس شہر میں نہ رہوں گا تو قسم
میں سچا ہونا بال بچے اور اسباب کو منتقل کرنے پر موقوف نہیں ہے۔ جیسا کہ ابو یوسف سے مروی ہے کیونکہ جس
شہر سے منتقل ہو گیا معرف میں وہاں کا رہنے والا نہیں شمار ہوتا ہے بخلاف اول صورت کے۔ اور گاؤں کا حکم صحیح قول
میں وہ بمنزلہ شہر کے ہے۔ پھر امام ابو حنیفہ نے فرمایا کہ سچا ہونے کے واسطے دار میں سے پورا اسباب منتقل کرنا
ضرور ہے حتی کہ اگر ایک میخ بھی دار میں رہ گئی تو حائث ہو جائے گا کیونکہ اس دار کی سکونت کل اسباب سے شروع ہوئی
حقی تو جب تک اس اسباب میں سے کچھ بھی باقی رہے گا وہاں کی سکونت باقی رہے گی۔ اور امام ابو یوسف نے فرمایا
کہ اکثر متاع کو منتقل کر لینا کافی ہے کیونکہ کبھی کل منتقل کر لینا معتذر ہو جاتا ہے اور اسی پر فتویٰ ہے کمان الکال اور
امام محمد نے فرمایا کہ جس قدر اسباب سے خانہ داری کا انتظام پورا ہو سکتا ہے اسی قدر منتقل کرنا کافی ہے کیونکہ اس سے زیادہ
اسباب کچھ اس سکونت میں داخل نہیں ہے۔ مشائخ نے فرمایا کہ یہ قول بہت خوب اور لوگوں پر زیادہ آسان ہے اور
واضح ہو کہ اس کو لازم یہ ہے کہ بدون تاخیر کے دوسرے مکان میں منتقل کرنا شروع کرے تاکہ قسم میں سچا ہو اور اگر
اس نے اسباب کو گلی کوچہ یا مسجد میں منتقل کیا تو قسم میں سچا نہ ہوگا اور زیادات میں اس کی دلیل یہ ہے کہ جو شخص اپنے
عیال کو لے کر دوسرے شہر میں گیا تو غمانہ کے حق میں اس کا اول وطن باقی رہے گا جب تک کہ دوسرا وطن نہ
بناوے تو ایسا ہی یہاں ہے فیہ یعنی اس گھر سے منتقل ہو کر دوسرے گھر کو مسکن نہ بناوے تب تک پہلا گھر
اس کا مسکن رہے گا کیونکہ گلی کوچہ یا مسجد کسی کے واسطے مسکن نہیں ہو سکتی ہے قسم کھانے کے اس مسجد میں نہیں جائے گا
اور بعد منہدم ہونے کے دوسری مسجد بنائی گئی پھر داخل ہوا تو حائث ہوا اور اگر منہدم ہو کر گھر بنایا گیا پھر منہدم ہو کر مسجد
بنائی گئی تو حائث نہ ہوگا۔ اور اگر اصلی مسجد میں کچھ بڑھا یا گیا اور زیادتی میں داخل ہوا تو حائث نہ ہوگا۔ ق۔ ط۔ اور اگر
قسم کھائے کہ مسجد میں نہ جائیگا پھر اسکی چھت پر کھڑا ہو تو حائث نہ ہوگا بشرطیکہ بھی ہوا اور اسی پر فتویٰ ہے۔ ج۔ قسم
کھائی کہ اس گھر میں نہ جائیگا پھر سوار ہو کر یا پیدل گیا یا اس کے کہنے سے کوئی اسکو لا کر لے گیا تو حائث ہوا۔ ط۔ اور اگر
گھوڑا بھر کر اس کے روکے نہ رکھا اور اس گھر میں لے گیا تو حائث نہ ہوگا اور اگر کوئی بدول اس کے حکم کے اسکو لا کر لے
گیا تو بھی حائث نہ ہوگا خواہ دل سے راضی ہو یا نہ ہو۔ خواہ روک سکتا ہو یا نہیں یہی علمہ مشائخ کا قول ہے اور یہی صحیح ہے۔ ب۔ اور
اگر غلام یا کنیز یا نذر کیا تو حائث نہ ہوگا یہی صحیح ہے۔ ق۔ اور اگر بھول کر کچھ گھڑیں گر پڑا یا بولے جھوٹے نے اسکو اندر گرایا تو صحیح یہ کہ حائث
نہ ہوگا اور اگر کوئی اسکو زبردستی اندر لے گیا تھا پھر نکل آیا پھر اپنے اختیار سے اندر چلا گیا تو فتویٰ یہ کہ حائث ہو جائے گا۔ ط۔

قسم کھائی کہ اس بیت میں داخل نہ ہوگا اور اس کی کچھ نیت نہیں ہے پھر وہ احاطہ کے اندر آیا جن میں یہ بیت واقع ہے تو حانث نہ ہوگا۔ مشائخ نے کہا کہ یہ عرب کے محاورہ پر ہے یعنی ان کے محاورہ میں بیت ایک کوٹھڑی ہے اور جس میں کئی کوٹھڑیاں ہوں وہ منزل ہے جس میں کئی منزلیں ہوں وہ دار ہے اور چارے عرف میں دارو منزل و کفر سب کو کہتے ہیں تو ضمن میں جانے سے حانث ہوگا اور اس پر فتویٰ ہے۔ یہی عینی و فتح القاری وغیرہ فقہ کی معتد کتابوں میں مذکور ہے۔ م۔

باب الیمین فی الخروج والاتیان والربوب وغیر ذلک

یہ باب آمد و سواری وغیرہ کی قسم کے بیان میں ہے۔ قال ومن حلف لا یخرج من المسجد فامروا انما نخله فامروا حنث لان فعل المأمور مضاف الی الامور فاصدا کما اذا کذب دابة فخرجت ولو اخرجہ مکوها لم یحنث لان الفعل لم ینتقل الیہ لعدم الامور امام محمد نے جامع صغیر میں فرمایا کہ جس شخص نے قسم کھائی کہ میں مسجد سے باہر نہ جاؤں گا پھر اس نے دوسرے کو حکم دیا جو اس کو لاد کر باہر لے گیا تو حانث ہو گیا کیونکہ جس کو حکم دیا ہے اس کا فعل حکم دینے والے کی طرف منسوب ہوا تو ایسا ہو گیا کہ جیسے وہ گھوڑے وغیرہ جانور پر سوار ہوا اور وہ جانور باہر نکل گیا اور اگر کوئی شخص زبردستی اس کو باہر لاد لے گیا تو حانث نہ ہوگا کیونکہ یہ فعل اس کی جانب منتقل نہیں ہوا کیونکہ اس نے حکم نہیں دیا۔ لہذا بوضاہد لا باہر لا یحنث فی الصغیر لان الانتقال بالامور لا یجوز البتہ۔ اور اگر اس کی رضا مندی کے ساتھ اس کو لاد لے گیا بدوں اس کے حکم کے تو بھی صحیح قول میں حانث نہ ہوگا کیونکہ خالی رضا مندی سے فعل منتقل نہیں ہوتا ہے جب تک کہ حکم نہ ہو۔ ثانی ولو حلف لا یخرج من دارہ الا الی جنازۃ فخرج الیھا ثم اتمی حاجۃ اخوی لم یحنث لان الموجد خروج مستثنی والمضی بعد ذلک لیس بخروج۔ اور امام محمد نے جامع صغیر میں فرمایا کہ اگر کسی نے قسم کھائی کہ اپنے گھر سے نہیں نکلے گا مگر جنازہ کی جانب پھر وہ ایک جنازہ کے واسطے نکلا پھر کسی دوسری ضرورت کو بھی گیا تو حانث نہ ہوگا کیونکہ یہ نکلنا وہی ہوا جو اس نے استثنا کیا ہے اور بعد نکلنے کے کہیں جانا نکلنا نہیں ہوتا ہے۔ ولو حلف لا یخرج الی مکہ فخرج یدخلھا ثم رجع حنث لوجود الخروج علی قصد مکہ وهو الشرط اذ الخروج هو الانفصال من الداخل الی الخارج۔ اور اگر قسم کھائی کہ مکہ کی طرف نہ جائے گا پھر مکہ کے ارادہ سے نکلا پھر واپس آیا تو حانث ہو گیا کیونکہ مکہ کے قصد سے نکلنا پایا گیا اور یہی شرط عقی کیونکہ نکلنا اندر سے باہر کی طرف جانا ہونا کہلاتا ہے۔ ولو حلف لا یاتھا لم یحنث حتی یدخلھا لانه عبادة عن الوصول قال الله قل لے فاتیافرعون فقولا له ولوحلف لا یدھب الیھا قیل هو کالاتیان وقیل کالخروج وهو الاصح لانه عبارة عن الزوال۔ اور اگر قسم کھائی کہ مکہ میں نہ آؤں گا تو حانث نہ ہوگا یہاں تک کہ مکہ میں داخل ہو کیونکہ آنے کے معنی میں پہنچ جانا چنانچہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا فاتیافرعون فقولا له یعنی اے موسیٰ مع ہارون وولوز فرعون کے پاس ڈالو اور اس سے کہو اگ یہ اور اگر اس نے قسم کھائی کہ مکہ کو نہ جائے گا تو بعض نے کہا کہ آنے کے مثل ہے یعنی جب تک کہ داخل نہ ہو حانث نہ ہوگا اور بعض نے کہا کہ نکلنے کے مثل ہے۔ یعنی مکہ کی طرف نکلنے ہی سے حانث ہو جائے گا اور یہی

اصح ہے کیونکہ جانے کے معنی اپنی جگہ سے ٹلنا۔ قتال دان حلف لیا تین البصرة فلم یأتھا حتی مات
 حنث فی آخر جزء من اجزاء حیاته لان البوقیل ذلک موقوف۔ اور اگر قسم کھائی کہ میں ضرور بصرہ میں آؤں گا پھر
 نہ آیا یہاں تک کہ مر گیا تو اپنی زندگی کے آخری جزء میں حاش ہو گیا کیونکہ اس جزء سے پہلے امید ہے کہ شاید
 قسم پوری کرے یعنی بصرہ میں پہنچ جائے ذمہ اور واضح ہو کہ استطاعت کے دو معنی آتے ہیں ایک یہ کہ اس کام
 کے اسباب از قسم محنت وغیرہ موجود ہوں جیسے حج فرض ہونے کے واسطے اللہ تعالیٰ نے فرمایا من استطاع
 الیہ سبیلا۔ یعنی جو حج کی استطاعت پاوے اور حدیث میں تفسیر فرمائی کہ جس کے پاس زاد راہ و سواری
 موجود ہو یعنی ضروری سامان اس کو پسر آوے اور دوم استطاعت بمعنی قدرت حقیقی ہے جس کو اللہ تعالیٰ
 بندہ کے فعل کے ساتھ پیدا فرماتا ہے پس اول کو استطاعت محنت کہتے ہیں اور دوم کو استطاعت قضا کہتے
 ہیں۔ م ر ع۔ ولو حلف لیا تینہ خدا ان استطاع فہذا علی استطاعة الصعة دون القدر مائة فسرہ فی الجامع
 الصغیر وقال اذالم یرض ولم یمنعه السلطان ولم یجئ امرًا یقدر علی اتیانہ فلم یأت حنث وان عنی
 استطاعة القضاء دین فیما بینہ و بین اللہ تعالیٰ و هذا لان حقيقة الاستطاعة فیما یقارن الفعل ویطلق الاسم
 علی سلامة الآلات وصحة الاسباب فی المتعارف فعند الاطلاق ینصرف الیہ ویصح نية الاول ديانة لانه نوى
 حقيقة کلامہ ثم قبل یصح قضاء ایضا لما یبدا وقیل لا یصح لانه خلاف الظاهر۔ اور اگر اس نے قسم کھائی کہ
 کل میں تیرے پاس ضرور آؤں گا بشرطیکہ مجھے استطاعت ہو تو یہ استطاعت محنت رکھی جائے گی اور استطاعت
 قضا نہ ہوگی یعنی اگر اس کو اسباب و آلات محنت کے ساتھ پسر آئے پھر نہ آیا تو حاش ہو جائے گا اور یہاں
 استطاعت محنت مراد ہونا امام محمد نے جامع صغیر میں بیان کیا ہے چنانچہ فرمایا کہ اگر عیارت ہوا اور نہ کسی سلطنت
 والے نے اس کو روکا اور نہ کوئی ایسا امر پیش آیا جس سے وہ آئے کی قدرت نہ رکھے پھر بھی نہ آیا تو حاش ہو گیا
 اور اگر اس نے کہا کہ میں نے استطاعت قضا مراد لی تھی تو عند اللہ اس کی تصدیق ہو سکتی ہے یعنی قاضی تصدیق نہ
 کرے گا اور اس کی وجہ یہ ہے کہ حقیقی استطاعت تو فعل سے ملی ہوئی ہوتی ہے اور لفظ استطاعت کا اطلاق
 عرف میں سلامتی آلات و محنت اسباب پر ہوتا ہے۔

پس جب اس نے خالی استطاعت کا لفظ کہا تو جو عرف و رواج میں استطاعت کے معنی ہیں اسی طرف پھرا
 جائے گا ہاں اول معنی کی بھی نیت کرنا ازراہ دیانت صحیح ہے کیونکہ اپنے کلام کے اس نے حقیقی معنی مراد لئے ہیں۔
 پھر بعض نے کہا کہ قاضی کے نزدیک بھی صحیح ہے کیونکہ اس نے حقیقی معنی مراد لئے اور بعض نے کہا کہ نہیں صحیح ہے کیونکہ
 یہ ظاہر کے خلاف ہے نسے اور قاضی خلاف ظاہر حکم نہیں کر سکتا۔ قال ومن حلف لا تخرج امرأۃ الا باذنه
 فاذا ن لها مرة فخرجت ثم خرجت مرة اخرى بغیر اذنه حنث ولا بد من الاذن فی کل خروج لان المستثنی خروج
 مقرون بالذن وما دیکہ داخل فی العطر العام ولو نوى الاذن مرة ینصدق ديانة لاقتضائه محتمل کلامہ لکنہ خلاف الظہور
 جس شخص نے قسم کھائی کہ اس کی عورت باہر نہیں جائے گی مگر اس کی اجازت سے یعنی عورت سے کہا کہ اگر تو باہر
 نکلی سوائے میری اجازت کے تو تو طالق ہے پھر اس عورت کو ایک مرتبہ باہر جانے کی اجازت دی وہ جا کر واپس
 آئی پھر دوسری بار بغیر اجازت شوہر کے نکلی تو طلاق واقع ہو جائے گی۔ اور اس قسم میں ہر بار نکلنے کے واسطے اجازت
 ہونا ضروری ہے اس واسطے کہ اس نے قسم سے نکلتا مستثنیٰ کیا ہے جو اجازت کے ساتھ ہو تو سوائے اس کے باقی عام

ممانعت میں داخل ہے اور اگر اس نے نیت یہ کی ہو کہ ایک بار اجازت دینے سے نکلنا جائز ہو جائے تو دیانت کی راہ سے اس کی تصدیق ہوگی مگر قاضی تصدیق نہیں کرے گا کیونکہ یہ معنی اس کے کلام سے نکلتے ہیں لیکن ظاہر کے خلاف ہیں۔ ولوقال الا ان اذن لك فاذن لها مرة واحدة فخرجت ثم خرجت بعد ما بغیر اذنه لم یحش لان هذه كلمة غاية فينتهي اليهين به كما اذا قال حتى اذن لك - اور اس نے کہا کہ اگر تو باہر نکلی تو مجھے طلاق ہے الایہ کہ میں تیرے واسطے اجازت دے دوں پھر اس عورت کو ایک بار اجازت دی اور وہ باہر گئی۔ پھر وہ دوبارہ بغیر اجازت کے باہر گئی تو حاشا نہ ہوگا یعنی طلاق واقع نہ ہوگی۔ کیونکہ یہ کلمہ معنی انتہا مستعمل ہے یعنی معنی یہ ہوئے کہ تیرے نکلنے پر طلاق پڑے گا حکم برابر ہے گا اس حد تک کہ میں تجھے اجازت دے دوں پس اجازت دینے پر قسم کی انتہا ہو جانے کی جیسے اگر کہا کہ اگر بغیر میری اجازت کے نکلی تو تجھے طلاق ہے یہاں تک کہ میں تجھے اجازت دوں نہ چنانچہ جب ایک بار اجازت دی تو قسم کی انتہا ہو گئی پھر اگر بغیر اجازت نکلی تو طلاق نہیں ہوتی ہے اسی طرح اس لفظ میں جو مسئلہ میں مذکور ہے قسم کی انتہا ہو جائے گی۔ ولوامادت المرأة الخروج فقال ان خرجت فاجلس ثم خرجت لم یحش وكذلك ان امراد رجل ضرب عبده فقال له آخرون ضربته فصدى حرف فتركه ثم ضربه دهذه النسي بين فوما تفرد ابو حنيفة باظهاره وجهه ان مواد التكم الرد عن تلك الضربة والخروج عرفا ومبنى الايمان عليه - اور اگر کسی شخص کی زوجہ نے باہر جانا چاہا پس شوہر نے کہا کہ اگر تو باہر نکلی تو تو طلاق ہے پس عورت بیٹھ گئی پھر باہر نکلی تو طلاق نہیں ہوگی اسی طرح اگر کسی نے اپنے غلام کو مارنا چاہا۔ پس دوسرے نے اس سے کہا کہ اگر تو نے اپنے غلام کو مارا تو میرا غلام آزاد ہے پس اس نے اپنے غلام کو چھوڑ دیا یعنی فی الفور نہیں مارا پھر اس کو مارا تو دوسرا شخص حاشا نہیں ہوگا یعنی اس کا غلام آزاد نہیں ہوگا اور اس قسم کو فوری قسم کہتے ہیں اور اس کو فقط ابو حنيفة رحمه الله نے استنباط فرمایا ہے اور اس کی وجہ یہ ہے کہ مستحکم نے چاہا کہ اس نکلے اور مارنے سے جس کے واسطے آنا کی جتنی باز رہے عرف میں یہی سرا ہوئی ہے اور قسم کا سببی عرف پر ہے۔ لوقال له رجل اجلس فتعد عندى فقال ان تعديت غيبى عرف فخرج فوجع الى منزله وتعدى لم یحش لان كلامه خرج فخرج الجواب فينطبق على السؤال فينصرف الى القدر المدعوى اليه بخلاف ما اذا قال ان تعديت اليوم لانه نرا على حرف الجواب فيجعل مبتدأ اگر زید نے کہا کہ بیٹھ کر میرے پاس نہاری کھالے خالد نے جواب دیا کہ اگر میں نے نہاری کھائی تو میرا غلام آزاد ہے۔ پھر یہاں سے اپنے گھر جا کر اس نے نہاری کھائی تو حاشا نہ ہوگا یعنی اس کا غلام آزاد نہ ہوگا کیونکہ خالد کا کلام بجائے جواب کے ہے تو زید کے سوال سے منطبق ہوگا پس اسی نہاری پر رکھا جائے گا جس کی زید نے دعوت کی بخلاف اس کے اگر خالد نے کہا ہو کہ اگر آج میں نے نہاری کھائی تو میرا غلام آزاد ہے یعنی صورت مذکورہ میں حاشا نہ ہو کہ غلام آزاد ہو جائے گا کیونکہ اس نے مقدار جواب سے بڑھا دیا پس الگ سرے سے قسم کھانے والا سمجھا جانا چاہئے گا۔ ومن حلف لا يركب دابة فلان فركب دابة بعد اذون له مديون لم یحش عند ابى حنيفة الا انه اذا كان عليه دين مستغرق لا یحش وان نرى لانه لا ملك للمولى فيه عندة وان كان الدين غير مستغرق اولم يكن عليه دين لا یحش ما لم ينو لان الملك فيه للمولى لكنه يضاف الى العبد عرفا وكذا اشروا قال عليه السلام من باع عبدا وله مال فهو للبائع الحديث فتقتل الاضافة الى المولى فلا بد من النية وقال ابو يوسف في الوجهه كلا

یعنی اذ انوالہ لاختلال الاضافة وقال محمد بن یسعت وان لم یول اعتبار حقيقة الملك اذ السین لا یمنع وقوعه للسید عند ہما — اگر مثلاً اُزید نے قسم کھائی کہ میں خالد کے جانور پر سوار نہ ہوں گا پھر خالد کے غلام ماذون کے جانور پر سوار ہوا خواہ یہ غلام ماذون قرضدار ہے یا نہیں تو زید حائث نہ ہوگا نہ امام ابو حنیفہ کا قول ہے لیکن اگر اس غلام پر اس قدر قرضہ ہو کہ اس کے مال کو ادراں کی گودن کو گھیر لیا ہو تو زید ہرگز حائث نہ ہوگا اگرچہ اس نے نیت بھی کی ہو یعنی خالد یا اس کی مملوک کسی کے جانور پر سوار نہ ہونے کی نیت ہو تو بھی حائث نہ ہوگا۔ کیونکہ امام کے نزدیک اس غلام میں مولیٰ کی کچھ ملک نہیں ہے اور اگر وہ غلام اس طرح قرضہ میں مستغرق نہ رہا اس پر کچھ بھی قرضہ نہ ہو تو حائث نہیں ہوگا تا قتیکہ اس کی نیت نہ ہو یعنی اگر یہ نیت کی ہو کہ خالد کے غلام کے جانور پر بھی سوار نہ ہوگا تو حائث ہو جائے گا در نہ نہیں کیونکہ ایسے غلام میں مولیٰ کی ملک باقی ہے یعنی غلام کا جانور بھی مولیٰ کا جانور ہے لیکن عرف میں وہ غلام کا جانور کہلاتا ہے اور شرع میں بھی یہی حکم ہے۔ چنانچہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جس نے اپنا غلام بیچا اور غلام کی ملک میں کچھ مال ہے تو وہ بائع کا ہوگا الخ تو مولیٰ کی طرف نسبت کرنے میں خلل ہوگا تو یہاں نیت ہونا ضرور ہے۔

اور ابو یوسفؒ نے فرمایا کہ سب صورتوں میں حائث ہو جائے گا بشرطیکہ جانور غلام کی نیت ہو کیونکہ مولیٰ کی طرف اس کی نسبت ناقص ہے یعنی نیت ضرور ہے اور امام محمد نے کہا کہ ہر صورت میں حائث ہو جائے گا۔ اگرچہ نیت نہ کرے کیونکہ حقیقی ملک مولیٰ کا اعتبار ہے کیونکہ قرضہ ہونے سے صاحبین کے نزدیک مولیٰ کی ملک ہونا متنع نہیں ہوتا ہے۔ خلاصہ یہ ہے کہ جس غلام کو تجارت کی اجازت دی گئی تو عرف میں اس کی چیز اس کی طرف منسوب ہوتی ہے اگرچہ حقیقہ مولیٰ کی ملک ہو تو امام ابو حنیفہؒ نے عرف کا اعتبار کیا۔ پس اگر غلام پر قرضہ عبط ہو تو عرف یا حقیقت کسی طرح حائث نہ ہوگا کیونکہ قرضہ کی وجہ سے مولیٰ کی ملک بھی واقع نہ ہوگی اور صاحبین کے نزدیک مولیٰ کی ملک واقع ہو جاتی ہے لیکن ابو یوسفؒ کے نزدیک نسبت میں خلل ہے لہذا اگر نیت ہو تو حائث ہو جائے گا اور امام محمد کے نزدیک بلا نیت حائث ہو جائے گا اور اگر قرضہ مستغرق نہ ہو تو امام ابو حنیفہؒ و ابو یوسفؒ کے نزدیک نیت شرط ہے اور امام محمد کے نزدیک شرط نہیں ہے۔

باب الیمین فی الاکل والشرب

یہ باب کھانے اور پینے کے بیان میں ہے۔ قال ومن حلف لا یأکل من هذا الخلة فهو علی شکر حالانہ اضاف الیمین الی مال لا یکل فیصرف الی ما یخرج منه وهو الخمر لانه سبب له فیصلح مجازا عنہ لکن الشرط ان لا یتغیر بصیغہ جدیدۃ حتی لا یحلف بالذین والخل والدیس المبطون وان حلف لا یأکل من هذا البسر فصار دطباً فاکلہ لم یحلف۔ اگر کسی نے قسم کھائی کہ میں اس درخت سے نہ کھاؤں گا تو یہ قسم اس کے پھلوں پر واقع ہوگی کیونکہ اس نے قسم ایسی چیز کی طرف لگائی جو کھائی نہیں جاتی ہے تو مجازاً ایسی چیز کی طرف پھیری جائے گی جو کھانے کے قابل اس درخت سے پیدا ہوا در وہ پھل ہے کیونکہ درخت ان پھلوں کی پیدا کنی کا سبب ہے تو مجازاً اس سبب کو بول کر مسبب مراد لینا جائز ہے۔ لیکن پھل سے حائث ہونے میں شرط یہ ہے کہ وہ کسی نئی ترکیب سے

متغیر نہ ہو جائے حتیٰ کہ اگر خرمہ یا انگور کے پھل سے نبیذ یا سرکہ یا پکائی ہوئی تازی یا غورہ انگور کھایا تو حانت نہ ہوگا اور اگر قسم کھائی کہ یہ بسر یعنی گدر نہ کھائے گا پھر رطب یعنی پورا پختہ ہو جانے کے بعد اس میں سے کھایا تو حانت نہیں ہوگا۔ وکذا اذا حلف لا یأکل من هذا الرطب ومن هذا اللبن فصارتوا اوصاف اللبن شیوازا لم یحش لان صفة البسورة والرطوبة داعیته الی الیمین وکذا کونه لبنا فیتقید به ولان اللبن ماکول فلا ینصرف الیمین الی ما یخذه منه بخلاف ما اذا حلف لا یتکم هذا الصبی او هذا الشاب فکلمه بعد ما شاخ لان هجران المسلم بمنع الکلام منعی عنه فلا یعتبر الداعی داعیاً فی الشرع۔ اور اسی طرح اگر قسم کھائی کہ اس رطب یعنی تازہ پکے ہوئے چھوڑے سے یا اس دودھ سے نہ کھاؤں گا پھر تر یعنی خشک چھوڑے ہونے کے بعد یا دودھ کا شیرازہ ہونے کے بعد کھایا تو حانت نہ ہوگا کیونکہ گدر ہونا یا تازہ پختہ ہونا اسی صفت ہے کہ جو کبھی قسم پر آمادہ کرتی ہے اور یہ دودھ کا حال ہے تو قسم اسی صفت تک رہے گی کیونکہ دودھ خود کھایا جاتا ہے تو قسم اس سے پھر کر ایسی چیزوں کو شامل نہ کی جائے گی جو دودھ سے بنائی جاتی ہیں بخلاف اس کے اگر یہ قسم کھائی کہ اس فضل سے یا اس جوان سے بات نہ کروں گا۔ پھر اس کے بڑھا ہو جانے کے بعد کلام کیا تو یہ حانت ہوگا۔ (حالانکہ قاعدہ مذکور یہ چاہتا تھا کہ قسم صرف بچپن یا جوانی تک رہے لیکن شرع نے اس صفت کو ساقط کیا کیونکہ مسلمان سے کلام چھوڑنا مشترک ممتنع ہے تو اس صفت کو باعث قسم قرار دینا شرع نے اعتبار نہیں کیا۔ ولو حلف لا یأکل لحم هذا الحمل فاکل بعد ما صار دیکش حنث لان صفة الصغوفی هذا البست بد اعمیة الی الیمین فان الممتنع عنه اکثر امتناعاً عن لحم الکبش۔ اور اگر قسم کھائی کہ اس حلوان کا گوشت نہ کھاؤں گا۔ پھر بڑھ کر بکرا یا مینڈھا ہو جانے کے بعد اس کو کھایا تو حانت ہو جائے گا اس واسطے کہ حلوان میں بچپن کی صفت ہونا قسم کی باعث نہیں ہو سکتی ہے کیونکہ جو شخص کہ حلوان کے گوشت سے انکار کرے وہ اس کے بڑے ہو جانے کے بعد روڑھے گوشت سے زیادہ انکار کرے گا۔ قال ومن حلف لا یأکل بسوا فاکل رطباً لم یحش لانه یسیر۔ اور جس نے قسم کھائی کہ میں بسر یعنی گدر نہیں کھاؤں گا اس نے پختہ تازہ کھایا تو حانت نہ ہوگا کیونکہ وہ بسر نہیں ہے جیسے کہا کہ کچا آم نہ کھاؤں گا تو پختہ آم سے حانت نہ ہوگا اور اسی طرح اگر قسم کھائی کہ کھٹا نہ کھاؤں گا تو پختے آم سے حانت نہ ہوگا۔ ومن حلف لا یأکل رطباً او بسوا او حلف لا یأکل رطباً ولا بسوا فاکل مذنباً حنث عندابی حنیفة وقال لا یحش فی الرطب یعنی بسر المذنب ولا فی البسویا لوطب المذنب لان الرطب المذنب یسمی رطباً والبسر المذنب یسمی بسوا فصا دیکھا اذا کان الیمین علی اشوار وله ان الرطب المذنب ما یكون فی ذنبه قلیل بسرو المذنب علی عکس فیکون اکله اکل البسر والرطب وکل واحد مقصود فی الاکل بخلاف الشرا ولانه یصارف الجملۃ فیتبع القلیل فیہ اکثر۔ جس نے قسم کھائی کہ بسر یا رطب نہیں کھاؤں گا یا قسم کھائی کہ نہ رطب کھاؤں گا اور نہ بسر کھاؤں گا۔ پس اس نے مذنب کھایا (یعنی جو چھوڑا کہ دم کی طرف سے پختہ ہو گیا اور باقی گدر ہے) تو مذنب کھانے سے اہم ابو حنیفہ کے نزدیک حانت ہو جائے گا اور صاحبین نے کہا کہ رطب کی صورت میں حانت نہیں ہوگا۔ یعنی جب بسر مذنب کھائے تو حانت نہیں ہوگا۔ جبکہ قسم یہ ہو کہ رطب نہ کھاؤں گا کیونکہ رطب مذنب کو رطب ہی کہتے ہیں اور بسر مذنب کو بسر کہتے ہیں تو کھانے کی قسم ایسی ہوگی جیسے خریدنے کی قسم یعنی مسئلہ آئندہ میں آتی ہے اور امام ابو حنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ رطب مذنب وہ ہوتا ہے جس کے

دوم میں مقصود اساکر ہو اور مذنب اس کے برعکس ہوتا ہے تو اس کا کھانے والا ہو گیا اور کھانا ہر ایک کا مقصود ہے تو حانت ہوگا بخلاف خرید کے کیونکہ خریداری پورے گچھے پر واقع ہوتی ہے تو اس میں جو قلیل ہے وہ کثیر کے تابع ہو جاتا ہے یعنی خرید پر قیاس نہ ہوگا بلکہ حلف لایشتوی طبعا فاشتوی کباسة بسر نہیھا طب لا یحنت لان الشراویصادف الجملۃ والمغلوب تابع ولو كانت الیمین علی الاکل یحنت لان الاکل یصادفہ شیئا منشیاف کان کل منهما مقصودا وصادکما اذا حلف لایشتوی شعیرا ولا یاکلہ فاشتوی حنطۃ فیھا جیات شعیرا واکلھا یحنت فی الاکل دون الشواکما قلت۔ اور اگر قسم کھائی کہ طب نہیں خریدوں گا پھر اس نے ایک خوشہ بسر کا یعنی گذر چھواریوں کا خریداجس میں رطب یعنی پختہ بھی قلیل ہیں تو حانت نہ ہوگا کیونکہ خرید تو پورے خوشہ پر واقع ہوتی ہے اور قلیل یہاں کثیر کے تابع ہو جائیں گے اور اگر قسم کھانے پر ہوتی یعنی رطب نہ کھاؤں گا پھر گذر خوشہ کے اندر رطب کو بھی کھا جاتا تو حانت ہو جاتا کیونکہ کھانا تو ایک ایک کر کے ہوتا ہے تو کھانے میں رطب اور ہر ایک مقصود ہوا یعنی کوئی تابع نہ ہوگا اور ایسا ہو گیا جیسے قسم کھائی کہ شعیر یعنی جو نہیں خریدیں گا یا قسم کھائی کہ جو نہیں کھاؤں گا پھر گیموں خریدے جن میں جو کے دانے ملے ہیں اور مرغ جو کے ان کو کھایا تو کھانے سے حانت ہو جائے گا اور خریدنے میں حانت نہ ہوگا بدلیل مذکورہ بالا

ف یعنی خریداری تو مجموعہ سے متعلق ہوتی ہے لہذا جب گیموں زیادہ ہیں تو انہیں کی خریداری ہوگی اور جو خریدنا نہیں کہا جائے گا اور کھانے میں ہر طرح کا دانا مقصود ہے جو کھانا بھی ثابت ہوا پس حانت ہو جائے گا۔

۶۔ وقال لو حلف لایاکل لحمًا فاکل لحم السہک لا یحنت والقیاس ان یحنت لانہ یسوی لحمًا فی القرآن وجہ الاستحسان ان التسمیۃ مجازیۃ لان اللحم منشاء من الدم ولا دم فیہ لسکونہ فی الماء۔ اور اگر قسم کھائی کہ میں کوئی گوشت نہ کھاؤں گا پھر مچھلی کا گوشت کھایا تو حانت نہ ہوگا اور قیاس یہ ہے چاہتا ہے کہ حانت ہو جائے کہ قرآن میں اس کو گوشت کہا گیا ہے (قال قلے دمن کل قاکھون لحمًا طریاً یعنی مچھلی کا گوشت تازہ) اور استحسان کی وجہ یہ ہے کہ گوشت اس کا نام رکھنا مجازی ہے کیونکہ گوشت کی پیدا شدہ خون سے ہے اور مچھلی میں خون نہیں ہے کیونکہ وہ پانی میں رہتی ہے ف۔ اور عرف میں مطلق گوشت خریدنے میں مچھلی کی طرف ذہن نہیں جاتا اور قرآن میں پہاڑ کو میخ اور زمین کو فرش فرمایا حالانکہ جس نے قسم کھائی کہ میں فرش یا میخ پر نہیں بیٹھوں گا وہ زمین یا پہاڑ پر بیٹھنے سے بالاتفاق حانت نہ ہوگا مگر جبکہ نیت کی ہو تو اگر گوشت میں مچھلی کے گوشت کی نیت ہو تو امام ابو حنیفہ کے نزدیک بھی حانت ہو جائے گا۔

مف۔ وان اکل لحم خنزیر او لحم انسان یحنت لانہ لحم حقیقی الا انہ حرام والیمین قد یبعد للعنع من الحرام۔ اور اگر اس نے سور یا آدمی کا گوشت کھایا تو حانت ہو جائے گا کیونکہ یہ درحقیقت گوشت ہے لیکن حرام ہے اور قسم گیمیں قطعاً حرام سے باز رہنے کے لئے ہوتی ہے ف بعض نے کہا کہ اگر حائف مسلمان ہو تو حانت نہ ہوگا اور یہی صحیح ہے۔ ع۔ ن۔ وکذا اذا اکل کبدا او کوشا لانہ لحم حقیقۃ فان غنم من الدم ویستعمل استعمال اللحم وقیل فی عرفنا لا یحنت لانہ لا یعد لحمًا۔ اور اسی طرح اگر اس نے کلکی یا ادھر کھایا تو بھی حانت ہو جائے گا کیونکہ یہ درحقیقت گوشت ہے کیونکہ اس کی پیدا شدہ خون سے ہے اور گوشت کی طرح استعمال ہوتی ہے۔ اور بعض نے فرمایا کہ بھائے عرف میں حانت نہ ہوگا۔

کیونکہ وہ گوشت شمار نہیں ہوتا ہے یعنی کلیجی یا ادجہ یا نالی ہمارے عرف میں گوشت نہیں کہلاتی تو حانت نہ ہوگا الخلاصہ والمحبط اور یہی صمیم ہونا چاہئے۔ ع۔ اور اگر گچا گوشت کھایا تو ایک قول میں حانت ہو جائے گا اور یہی شافعی و احمد کا قول ہے اور دوسرے قول میں حانت نہ ہوگا اور یہی مالک کا قول ہے اگر عسری و پائے کھائے تو حانت ہوگا اور یہی قول شافعی ہے اور اگر دل کھایا تو ہمارے نزدیک حانت ہوگا اور شافعی کے نزدیک نہیں اور اگر گوشت نہ کھائے کی قسم میں اس نے چربی اور چکنی کی نیت بھی کی تو حانت ہو جائے گا۔ ورنہ نہیں اور یہی قول شافعی و احمد ہے اور اگر پیٹھ کی چربی کھائی تو وہ بھی گوشت کے حکم میں ہے حانت ہوگا اور یہی قول شافعی ہے۔ ع۔ ع۔ قال ولوحلف لا یأکل اولاد یشتوی شحمہ لم یحنت الا فی شحم البطن عند ابی حنیفہ وقال یحنت فی شحم الظہر ایضا وهو اللحم السمین لوجود خاصیۃ الشحم فیہ وهو الذی باللسان دولہ انہ لحم حقیقۃ الا تروی انہ ینشأ من الدم ویستعمل استعمالہ ویحصل یہ قولہ لہذا یحنت باکملہ فی البین علی اکل اللحم ولا یحنت یمبعہ فی البین علی سح الشحم وتیل هذا بالعبویۃ قالہ امام بیہ بالفسلیۃ لایقع علی شحم الظہر بحال۔ اگر قسم کھائی کہ شحم یعنی چربی نہیں کھائے گا یا نہیں خریدے گا تو امام ابو حنیفہ کے نزدیک پیٹ کی چربی کے سوائے کسی چربی میں حانت نہ ہوگا اور صاحبین نے فرمایا کہ پیٹھ کی چربی میں بھی حانت ہو جائے گا اور پیٹھ کی چربی ایک طرح کا چربی گوشت ہوتا ہے اس وجہ سے کہ اس میں چربی کی خاصیت پائی جاتی ہے یعنی آگ سے پگھل جاتا ہے اور امام ابو حنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ وہ درحقیقت گوشت ہے کیا نہیں دیکھتے کہ وہ خون سے پیدا ہوتا اور گوشت کی طرح استعمال ہوتا اور گوشت کی قوت دیتا ہے اسی واسطے اگر قسم کھائی کہ چربی بچوں کا تو اس کے بچنے سے حانت نہ ہوگا اور بعض نے فرمایا کہ یہ اختلاف عربی میں شحم الظہر کہنے میں ہے اور اگر ناری میں پیہ کا لفظ کہا تو یہ لفظ کسی حال میں شحم الظہر پر واقع نہیں ہوتا ہے اور قول ابو حنیفہ صمیم ہے الذیخیرہ اور طحاوی نے کہا کہ یہی قول محمد اور یہی قول شافعی و مالک ہے اور اگر اس نے شحم الظہر کی بھی نیت کی ہو تو بالاتفاق حانت ہو جائے گا اور کافی میں ہے کہ شحم چار قسم میں ایک شحم الظہر یعنی پیٹھ کی دوہم وہ چربی جو پیٹ سے مختلط ہو رسوم وہ چربی جو آنٹوں پر ہے پس ان تینوں میں اختلاف ہے اور چہارم پیٹ کی چربی اس میں بالاتفاق حانت ہوگا۔ ع۔ ولوحلف لا یشتوی اولاد یأکل لحم او شحم او شحمہ فاشتوی الیۃ اذا کلمہا لم یحنت لانہ نوع ثالث حتی لا یستعمل استعمال اللحم والشحم۔ اور اگر قسم کھائے کہ یہ چربی یا گوشت نہیں خریدوں گا یا نہیں کھاؤں گا پھر اس نے دیکھ کر چکنی خریدی یا کھائی تو حانت نہ ہوگا کیونکہ یہ تیسری قسم ہے جسکی کہ وہ گوشت و چربی کی طرح مستعمل نہیں ہوتا ہے اور اگر قسم کھائی کہ بکری کا گوشت نہ کھاؤں گا پھر بعض یا دیکھ کر گوشت کھایا تو حانت ہو جائے گا اور اسی پر فتویٰ ہے اور اگر قسم کھائی کہ گائے کا گوشت نہ کھاؤں گا پھر بعضین کا گوشت کھایا تو حانت نہ ہوگا۔ ع۔ ومن حلف لا یأکل من ہذہ الحنطۃ لم یحنت حتی یقضمہا ولو اکل من خبزہا لم یحنت عند ابی حنیفہ وقال ان اکل من خبزہا حنت ایضا لانہ مفہوم منہ عروا ولابی حنیفہ ان لہ حقیقۃ مستولۃ ناخا لغتہ وتلقی وتوکل تضادہی قاضیۃ علی المجاز المتعارف علی ما هو الاصل عندہ ولوقضہا حنت عندہا هو الصمیم لعموم المجاز کما اذا حلف لا یمنع قدمہ فی دار فلان والیہ الاشارة بقولہ فی الخبز حنت ایضا۔ اگر قسم کھائی کہ اس گیلہوں سے نہ کھاؤں گا تو جب تک ان کو چبا کر نہ کھائے حانت نہیں ہوگا اور اگر اس نے گیلہوں کی روٹی کھائی تو امام

الوحیفہ کے نزدیک حاش نہ ہوگا۔ اور صاحبین نے کہا کہ اگر اس کی روٹی کھائی تو بھی حاش نہ ہو جائے گا۔ کیونکہ اس قسم سے عرف میں روٹی کھانا بھی سمجھا جائے گا یعنی روٹی بھی نہ کھاؤں گا اور امام الوحیفہ کی دلیل یہ ہے کہ گیمہوں کھانے کے حقیقی معنی مستعمل ہیں کیونکہ گیمہوں اور بال کمر اور بھون کر چبا کر کھائے جاتے ہیں اور جو حقیقت مستعمل ہو وہ متعارف مجاز سے اعلیٰ ہوتی ہے یعنی اسی کا حکم بالارتباب جیسا کہ امام کے نزدیک اصل مقرر ہے اور اگر گیمہوں کو چبا کر کھایا تو صاحبین کے نزدیک حاش نہ ہو جائے گا یہی صحیح ہے کیونکہ عموم مجاز موجود ہے جیسے قسم کھائی کہ فلاں کے گھر میں قدم نہ لکھو گا تو بوجہ عموم مجاز کے چاہیے اپنا قدم رکھے یا سوار داخل ہو حاش نہ ہو جاتا ہے اور اسی طرف کتاب میں اشارہ کیا کہ روٹی کھانے میں بھی حاش نہ ہو جائے گا۔ یعنی لفظ بھی سے ظاہر ہوا کہ چبانے سے بھی حاش نہ ہوگا۔ قال ولوحلف لا یا کل من هذا الدقیق ناکل من خبزہ حنث لان عینہ غیر ما کول قال لوصوف الی ما یختار منہ۔ اگر اس نے قسم کھائی کہ میں اس آٹے سے نہ کھاؤں گا پھر اس کی روٹیاں کھائیں تو حاش نہ ہو گیا کیونکہ عینہ آٹا نہیں کھایا جاتا ہے تو جو چیز آٹے سے بنائی جائے اس پر قسم رکھی جائے گی۔ ولو استشف کما حولا یحنث دھوا لصیغ لتعین الجانہ مراداً۔ اور اگر اس نے آٹا اسی طرح نکل لیا تو حاش نہ ہوگا یہی صحیح ہے کیونکہ مجازاً معنی مراد ہونا متعین ہیں۔ ولو حلف لا یا کل خبزاً فیمینہ علی ما یعتقد اهل المصرا کله خبز او ذلک خبزاً لحنفۃ والشعیر لانہ دھوا المعتاد فی غالب البلد۔ اور اگر اس نے قسم کھائی کہ میں روٹی نہ کھاؤں گا تو اہل شہر اپنی عادت میں جس کو روٹی کے طور پر کھاتے ہیں اسی پر قسم واقع ہوگی اور یہ جو اور گیمہوں کی روٹی ہے کیونکہ اکثر شہروں میں اس روٹی کی عادت ہے۔ ولو اکل من خبز القطاف لا یحنث لانہ لا یسمی خبزاً مطلقاً الا اذا الفلک لانہ محتمل کلامہ۔ اور اگر اس نے مغز بادام وغیرہ لوزیات کی روٹی کھائی تو حاش نہ ہوگا کیونکہ اس کو مطلقاً روٹی نہیں کہتے ہیں لیکن اگر اس کی بھی نیت کی ہو تو حاش نہ ہو جائے گا کیونکہ اس کے کلام کے یہ معنی بھی ہو سکتے ہیں۔ وکن الاکل خبزاً لان ذلک لعراق لم یحنث لانہ غیر معتاد عندہم حتی لوکان بطبرستان ادنی بلدۃ طلعہم ذلک یحنث۔ اسی طرح اگر اس نے عراق کے ملک میں چاول کی روٹی کھائی تو حاش نہ ہوگا کیونکہ وہاں کے لوگوں میں اس کی عادت نہیں ہے اور اگر قسم کھانے والا طبرستان کا یا کسی ایسے شہر کا جن کا کھانا چاول ہے رہنے والا ہو تو حاش نہ ہو جائے گا۔ ولو حلف لا یا کل الشواء فهو علی النعم دون الباقی لانہ یواد بہ اللحم المشوی عند الاطلاق الا ان نیوے ما یشوے من میض او یشوہ لکان الحقیقۃ۔ اگر قسم کھائی بھنا ہوا نہ کھاؤں گا تو یہ قسم فقط گوشت پر ہوگی اور بیگن و گاجر و شکر قند پر نہ ہوگی کیونکہ خالی بھنا ہوا کبے سے بھنا ہوا گوشت مراد ہوتا ہے لیکن اگر اس نے انڈے وغیرہ بھنے ہوئے کی نیت کی ہو تو حقیقی معنی پائے جانے کے دوسرے اس کی نیت پر قسم واقع ہوگی۔ وان حلف لا یا کل الطیخ فهو علی ما لم یطخ من اللحم وھذا امتحان اعتبار اللعوف وھذا لان التعمیم متعذر فیوصف الی خاص هو متعارف دھوا اللحم المطبوخ یا لعماء الا اذا نزی غیر ذلک لان فیہ تشدید اکل من موقہ یحنث لہما فیہ من اجزاء اللحم ولانہ یسمی الطیخاً۔ اگر قسم کھائی طیخ یعنی پختہ نہ کھاؤں گا تو یہ گوشت کی طیخ پر قسم ہوگی اور یہ حکم بلحاظ عرف کے استحسان ہے اور اس کی وجہ یہ ہے کہ ہر مطبوخ کو عام رکھنا مشکل ہے تو خاص معنی کی طرف قسم پھری جائے گی جو رائج ہو اور وہ پانی میں پکایا ہوا گوشت

ہے لیکن اگر اس نے گوشت کے سوا کسی دوسری چیزوں کی بھی نیت کی تو اس کے قول کی تصدیق ہوگی نہ کہ اس میں اس پر سختی بڑھتی ہے اور اگر اس نے مطبوخ گوشت کا شوربا کھایا تو بھی حائض ہو جائے گا۔ اس لئے کہ اس میں گوشت کے اجزاء موجود ہیں اور اس لئے کہ اس کو بھی طہین کہتے ہیں۔ ومن حلف لایاکل الدوس فی مبینہ علی مایکس فی التنافیذ بیاع فی المصر ویقال یکس فی الجامع الصغیر ولوحلف لایاکل داسا نہو علی دوس البقر والغنم عند ابی حنیفہ ^{رح} وقال ابو یوسف ومحمد ^{رح} علی الغنم خاصة وهذا اختلاف عصور و زمان کان العرف فی زمانہ فیہما فی ذمتہا فی الغنم خاصة وفی زماننا یفتی علی حسب العادة کما هو المذکور فی المختصر۔ اور اگر قسم کھائی کہ میں سریاں نہ کھاؤں گا تو اسکی قسم اسی سری پر واقع ہوگی جو چھالوں میں ڈال کر شہروں میں بھیجی جاتی ہے اور جامع صغیر میں مذکور ہے کہ اگر قسم کھائی کہ سری نہ کھاؤں گا تو امام ابو حنیفہ کے نزدیک یہ قسم گائے اور بکری کی سریوں پر واقع ہوگی۔ اور صاحبین نے فرمایا کہ فقط بکری کی سری پر ہوگی اور یہ اپنے اپنے زمانہ کا اختلاف ہے چنانچہ امام ابو حنیفہ کے زمانہ میں گائے اور بکری کی سری پر بولا جاتا تھا اور صاحبین کے زمانہ میں فقط بکری کی سری پر بولا جاتا تھا اور ہمارے زمانہ میں جیسی عادت ہوگی ویسا فتویٰ دیا جائے گا یہی مختصر قدوری میں مذکور ہے قال وان حلف لایاکل فاکہة فاکل علیا اور مائا و اطبا و قثاء و ذخیرا لم یحنت وان اکل تفاحا و بطیخا و مشمشا حنت وهذا عند ابی حنیفہ ^{رح} وقال ابو یوسف ومحمد ^{رح} حنت فی العنب والرطب والرمان ایضا والاصل ان الفاکہة لما یفکک بہ قبل الطعام وبعده ای یتنعم بہ زیادۃ علی المعتاد والرطب والایابس فیہ سواء بعد ان یکون التفکک بہ معتادا حتی لا یحنت بیابس البطیخ وهذا المعنی موجود فی التفاح واخواتہ فیحنت بہا وغیر موجود فی القثاء والذیارد لہما من البقون بیعا واکلا فلا یحنت بہما واما العنب والرطب والرمان فہما یقولان ان معنی التفکک موجود فیہا فانہا اغزل لغواکک والتنعم بہا یفوق التنعم بغيرہا والوحنیفہ ^{رح} یقول ان ہذا الاشیاء مما یتغذى بہا ویتداوی بہا ناوجب قصورا فی معنی التفکک للاستعمال فی حاجة البقاء ولہذا کانت الیابس منها من التوابل او من الاقوات — امام محمد نے جامع صغیر میں فرمایا کہ اگر کسی نے قسم کھائی کہ میں فاکہ نہ کھاؤں گا پھر اس نے انگور یا انار یا تازہ خرمر یا کھڑی یا کیم کھایا تو حائض نہ ہوگا اور اگر سیب یا خربزہ یا شمش کھائی تو حائض ہو جائے گا اور یہ امام ابو حنیفہ کا قول ہے اور صاحبین نے فرمایا کہ اگر تازہ خرمر اور انار میں بھی حائض ہو جائے گا اور اصل اس میں یہ ہے کہ فاکہ ایسی چیز کو کہتے ہیں جس کے ساتھ کھانے سے پہلے یا کھانے کے بعد تفکک کیا جائے۔ یعنی اصلی غذائے معتاد سے زیادہ بطور عیش کے کھایا جائے اور جس چیز کے ساتھ ایسی عیش کی عادت جاری ہو تو اس کا خشک و تازہ برابر ہے حتیٰ کہ خشک خربزہ سے حائض نہیں ہوتا ہے۔ یعنی خشک خربزہ کہیں استعمال نہیں ہوتا پھر تفکک کے معنی سب اور اس کے مانند چیزوں میں موجود ہیں تو ایسی چیزوں سے حائض ہو جائے گا اور کھڑی اور کھیرے میں موجود نہیں ہیں۔ کیونکہ یہ بطور ساگ کے پیچے اور کھائے جاتے ہیں تو ان کے کھانے سے حائض نہ ہوگا رہا انار و تازہ کھجور اور انگور ان چیزوں میں صاحبین یہ کہتے ہیں کہ تفکک کے معنی ان میں موجود ہیں کیونکہ یہ فاکہ میں سے زیادہ عمدہ ہیں اور دوسری چیزوں سے ان میں لذت کے معنی زیادہ پائے جاتے ہیں اور ابو حنیفہ ^{رح} فرماتے ہیں کہ یہ چیزیں بطور غذا اور بطور دوا کے استعمال کی جاتی

ہیں تو خالی لذت کے معنی میں کمی ہوگی کیونکہ ان کا استعمال انسان زندگی کی ضرورت سے بھی ہوا اور اسی وجہ سے جو ان میں سے خشک ہو جائیں وہ بطور مصالحہ کے یا بطور قوت یعنی اناج کے طور پر استعمال ہوتے ہیں فکے محیط میں کہا کہ عرف میں جو چیز بطور تفکھ معتاد ہو وہ فکھ میں ہے ورنہ نہیں اور یہی بہتر قول ہے۔ ۲ - قال ولوحلف لا یاتدم فکل شیء اصطبغ به ادم والشواء لیس بآدم والملح ادم وهذا عند ابی حنیفۃؒ وابی یوسفؒ وقال محمدؒ کل مایوکل مع الخبز غالباً فهو ادم وهو رواية عن ابی یوسفؒ لان الادام من المواردۃ وہی الموافقة کل مایوکل مع الخبز موافق لہ کالحم والبيض ونحوہ ولہما ان الادام مایوکل تبعاً والیقینۃ فی الاختلاط حقیقۃ لیکون قائماً بہ وفي ان لا یوکل علی الانفرد حکماً وعمامۃ الموافقة فی الامتزاج ایضاً والحنی وغیرہ من المالحات لا یوکل وحدها بل یشرّب والملح لا یوکل بانفراده عادة ولانہ ینوب فیکون تبعاً یختلف اللحم وما یضاهیہ لانہ یوکل وحده الا ان یغویہ لما فیہ من التشدید والتعب والبطیخ لیس بآدم هو الصحیح -

امام محمد نے جامع صغیر میں فرمایا کہ اگر کسی نے قسم کھائی کہ میں ادم کے ساتھ نہ کھاؤں گا تو ہر ایسی چیز جو روٹی کے ساتھ لگائی جاملے وہ ادم ہے پس بھونا گوشت ادم نہیں ہے۔ یعنی اکیلا بھی کھایا جاتا ہے اور فکھ ادم ہے اور یہ ابو حنیفہ و ابو یوسف کا قول ظاہر الروایۃ ہے اور یہی قول شافعی و احمد ہے کیونکہ ادم کا لفظ مراد مست سے نکالا گیا ہے جس کے معنی موافقت کے ہیں اور جو چیز روٹی کے ساتھ کھائی جائے وہ اس کے موافق ہے۔ جیسے گوشت وانڈا اور اس کے مانند چیزیں اور امام ابو حنیفہ و امام ابو یوسف کی دلیل یہ ہے کہ ادم عرف میں وہ چیز ہوتی ہے جو روٹی کے تابع کر کے کھائی جائے اور تابع ہونا ایک تو حقیقۃ ملائے میں ہے تاہم ادم اسی کے ساتھ قائم ہوا اور دوسری اس طرح کہ حکماً تابع ہو یعنی تنہا نہ کھائی جاملے۔ اور یہی موافقت وہ جب پوری ہوتی ہے کہ جو دونوں ایک میں ملائی جائیں اور سرکہ وغیرہ رقیق چیزیں اکیل نہیں کھائی جاتی ہیں بلکہ پی لی جاتی ہیں اور فکھ کو تنہا کھانے کی عادت نہیں اور وہ گھل بھی جاتا ہے بخلاف گوشت اور اس کے مانند چیزوں کے کہ یہ اکیل بھی کھائی جاتی ہیں لیکن اگر اس نے ادم کے لفظ سے گوشت وغیرہ کو بھی مراد لیا ہو تو اس کی نیت کے موافق یہ چیزیں بھی داخل قسم ہوں گی کیونکہ ایسی نیت بیان کرنے میں اس پر سختی بڑھتی ہے۔ یعنی آسانی نہیں ہوتی اور جب حالف ایسی نیت بیان کرے جس سے اس پر سختی بڑھتی ہو تو قاضی بھی اس کے قول کی تصدیق کرتا ہے) اور اگر پڑھ اور خر پڑھ ادم نہیں ہے یہ صحیح ہے۔ واذا حلف لا یتعدی فالغداء الاکل من طلوع الفجر الى الظہر والعشاء من صلوۃ الظہر الى نصف اللیل لان ما بعد الزوال منی عشاء مد لہذا منی الظہر احد صلوٰۃ العشاء فی الحدیث۔ اور اگر عربی میں قسم کھائی لا یتعدی یعنی میں غدا نہ کھاؤں گا بنین مجمر ووال مہملہ تو غدا وہ کھانا ہوتا ہے جو طلوع صبح سے ظہر تک ہو اور عشاء وہ کھانا ہوتا ہے جو نماز ظہر سے آدھی رات کے ٹھیک ہو کیونکہ زوال کے بعد جو وقت ہے اس کو عشاء کہتے ہیں۔ اسی وجہ سے حدیث میں نماز ظہر کو عشاء کی دو نمازوں سے ایک نماز کہا گیا ہے فکے یہ حدیث صحیحین میں کتاب الصلوٰۃ کے باب سہر میں ہے۔ والصحیح من نصف اللیل الى طلوع الفجر لانه ما اخذ من السحر و یطلق علی ما یلقب محم ثم الغدا والعشاء ما یقصد بہ الشبع عادة ولینبغی ما دہ اهل کل بلدۃ من حقہم ولیشروط ان یکون اکثر من نصف الشبع ومن قال ان لبست اداکلت او شربت فبیدی حر وقال حنیفۃؒ شیاؤ دلت شیء لم یدرت فی العشاء وغیرہ لان النیتۃ

انما لتع فی الملفوظ والشوب وما یضاحیہ غیر من کور تنصیصا ولا مقتفی لاعلم له فلتخت نیتہ التحصین فیہ
اور سحری کا کھانا آدھی رات سے طلوع فجر تک ہوتا ہے کیونکہ یہ لفظ سحر سے ماخوذ ہے اور قریب سحر تک
جو کھانا ہو اس کو سحری کہتے ہیں۔ یعنی سحر کے اندر نہیں کھایا جاتا ہے۔ پھر غداء وعشاء وہ کھانا ہے جس سے عادت کے
موافق میری مقصود ہے یعنی اگر صبح کو ایک نوالہ منہ میں ڈال لیا تو وہ غداء نہ ہوگا۔ پھر ہر ایک شہر والوں کے حق میں
انہیں کی عادت معتبر ہے اور شرط ہے کہ آدھی سیر سے زیادہ ہو جائے اور اگر کسی نے کہا اگر میں نے پہنایا کھایا یا
پیا تو میرا غلام آزاد ہے تو یہ قسم ہر چیز پر واقع ہوگی اور اگر اس نے دعویٰ کیا کہ میں نے بعض چیزیں مراد لی
تھیں اور بعض نہیں تو قاضی اس کی تصدیق نہ کرے گا اور دیانت میں بھی اس کی تصدیق نہ ہوگی کیونکہ نیت اسی چیز
میں صیغہ ہوتی ہے جو لفظ میں لائی جائے حالانکہ یہاں پہننے دکھانے و پینے کے ساتھ کپڑا یا طعام وغیرہ کچھ بھی صریح لفظ
میں مذکور نہیں اور اگر کہو کہ پہننا دکھانا اس کو مقتفی ہے تو اس کے واسطے علم نہیں ہوتا ہے اور جب تعلیم نداد
ہے تو تخصیص کی نیت لغو ہے نہ اگر کپڑا وغیرہ بیان کیا ہو پھر دعویٰ کرے کہ میں نے خاص کر اس قسم کا کپڑا
مراد لیا تھا تو تخصیص ہو سکتی ہے چنانچہ فرمایا۔ وان قال ان لبست ثوبا واکلت طعاما وشریت مشوا بالسم
یدین فی القضا۔ خاصۃ لانہ کوة فی محل الشوط فتعم فعلت نیتہ التحصین فیہ الا انہ خلاف الظاہ واولادین
فی القضاء۔ یعنی اگر اس نے کہا کہ اگر میں نے کپڑا پہنایا، طعام کھایا، پینے کی چیز پی لی تو میرا غلام آزاد ہے پھر
تخصیص کا دعویٰ کیا تو دیانت میں تصدیق ہوگی لیکن قاضی اس کی تصدیق نہیں کرے گا۔ کیونکہ جو لفظ اس نے
بیان کیا یعنی کپڑا، طعام وغیرہ وہ شرط کے محل میں ہے تو وہ عام ہو گیا پس خاص ہونے کی نیت اس میں کار آمد ہوگی
لیکن یہ ظاہر کے خلاف ہے لہذا قاضی اس کی تصدیق نہیں کرے گا۔ قال ومن حلف لا یشرب من دجلة فشرب من غیرہ
بانا ولم یحنت حتی یکوم منھا کوما عندانی حنیفہ۔ وقال اذا اشرب منھا بانا و یحنت لانه المتعارف المفہوم ولہ ان
کلمۃ من للتبیین وحقیقۃ فی الکوم وحی مستعملة ولھذا یحنت بانکوم اجماعا لمنعت المصیرا لی الحجاز
وان کان متعارفا۔ اور جس نے قسم کھائی کہ دریائے دجلہ سے نہیں پئے گا پھر برتن سے اس دریا پانی لے کر
پیا تو اہل اوحیفہ کے نزدیک حاشہ نہیں ہوگا یہاں تک کہ دریا سے منہ لگا کر پئے اور صاحبین نے فرمایا کہ جب
برتن سے اس کا پانی لے کر پیا تو حاشہ ہو گیا کیونکہ عرف میں اس قسم سے پو سمجھا جاتا ہے۔ اور اہل اوحیفہ کی دلیل
یہ ہے کہ اس میں سے کہنا یہ فائدہ دیتا ہے کہ کچھ اس میں سے پئے اور اس کے حقیقی معنی میں ہیں کہ منہ لگا کر پئے اور
اس طرح پینا لوگوں میں رائج ہے اور اسی وجہ سے منہ لگا کے پینے میں سب کے نزدیک حاشہ ہوتا ہے۔ پس جب
حقیقی معنی بہرے تو مجازی معنی لینا ممنوع ہے اگرچہ مجازی معنی عرف میں رائج ہوں۔ وان حلف لا یشرب من ماء
دجلة فشرب منھا بانا و حنت لانه بعد الاغتراف بقی منسوب الیہ وھو الشوط فصادکما اذا اشرب من ماء
یاخذ من دجلة۔ اور اگر اس نے یہ قسم کھائی کہ دجلہ کے پانی سے نہ پیوں گا پھر دجلہ سے برتن میں لے کر پیا تو
حاشہ ہو گیا کیونکہ برتن میں لینے کے بعد بھی وہ دجلہ کا پانی ہے اور یہی شرط تھی تو ایسا ہو گیا جیسے دجلہ سے کوئی نہر نکالے
کر لائی گئی اور اس نے اس نہر میں سے پیا۔ حالانکہ اس نہر سے پینے میں حاشہ ہوتا ہے تو برتن میں لینے سے
بھی حاشہ ہوگا۔ ومن قال ان لم اشرب الماء الذی فی ہذا الکون الیوم فامواتہ طاق ولیس فی الکون ماء ولم یحنت
فان کان فیہ ماء فارقی قبل الیل لم یحنت وھذا عند اہل حنیفۃ و محمد وقال البرولسفا یحنت فی ذلک کلام یعنی اذا مضی الیوم

وعمل هذا الخلف اذا كان اليمين بالله تعالى واصله ان من شرط انعقاد اليمين ولبقائه لتصور عند حاملها خلافا لابي يوسف لان اليمين انما تعقد للبر فلا بد من تصور البر لممكن ايجابه وله انه يمكن القول بالانعقاد موجب للبر على وجهه يظهر في حق الخلف وهو الكفارة قلنا لا بد من تصور الاصل لينعقد في حق الخلف ولهذا لا ينعقد الغموس موجب للكفارة . جس شخص نے کہا کہ اگر میں یہ پانی جو اس کو زہ میں ہے آج نہ پیوں تو میری جورو طالق ہے حالانکہ کوڑے میں کچھ پانی نہ تھا تو حادث نہیں ہوگا خواہ اس کو زہ میں پانی نہ ہونا معلوم ہو یا نہ ہو اور اگر اس میں پانی ہو مگر رات آنے سے پہلے بہا دیا گیا تو بھی حاشہ نہ ہوگا ۔ اور یہ امام ابو حنیفہ و محمد کا قول ہے اور ابی یوسف نے فرمایا کہ ان سب صورتوں میں حاشہ ہو جائے گا یعنی جب دن گزر جائے تب حاشہ ہو جائے گا اور اسی طرح اگر قسم طلاق زوجہ کی نہیں بلکہ اللہ تعالیٰ کی قسم ہے تو بھی یہی اختلاف ہے ۔ یعنی اگر قسم کھائے کہ واللہ آج کے دن اس کو زہ میں جو پانی ہے پیوں گا تو اس صورت میں اختلاف ہے اور اس اختلاف کی اصل یہ ہے کہ امام ابو حنیفہ و محمد کے نزدیک قسم منعقد ہونے اور باقی رہنے کی شرط یہ ہے کہ قسم کا پورا کرنا متصور ہو اور ابی یوسف کے نزدیک یہ شرط نہیں ہے اور ان دونوں کی دلیل یہ ہے کہ قسم کو اس واسطے منعقد کی جاتی ہے کہ وہ پوری کی جائے تو یہ ضرور ہے کہ پورا ہونا ممکن ہو تاکہ قسم واجب کی جاوے اور امام ابی یوسف کہتے ہیں کہ یہاں یہ کہنا ممکن ہے کہ قسم منعقد ہوئی درحالیکہ اس کا پورا کرنا واجب ہے مگر ایسے طور پر کہ اس کے خلیفہ میں اثر ظاہر ہو اور اس کا خلیفہ کفارہ ہے (یعنی زبان سے جب اس نے قسم نکالی تو ہم اس کو نحو نہیں کریں گے بلکہ اگر پورا کرنا متصور نہیں ہے تو کفارہ دینا ممکن ہے پس اس قسم کا کفارہ نکل آیا کہ وہ کفارہ ہے) اور ہم اس کا جواب یہ دیتے ہیں کہ خلیفہ اپنی اصل کا ہوتا ہے (تو اصل کا مقصور ہونا ضرور ہے تاکہ خلیفہ کے حق میں منعقد ہو اور اسی وجہ سے قسم غموس کو کفارہ کا موجب نہیں منعقد کرتے ہیں نہ سے یعنی قسم غموس میں یہ نہیں کہا جاتا کہ اگر اصل قسم پوری نہیں ہو سکتی تو کفارہ اس کا خلیفہ دیا جائے اس لئے کہ جب اصل ہی نہیں متصور ہے تو خلیفہ کہاں سے ہوگا ۔ ولو كانت اليمين مطلقة ففي الوجه الاول لا يحث عندهما وعند ابی یوسف يحث في الحال وفي الوجه الثاني يحث في قولهم جميعا فابی یوسف فرق بين المطلق والموقت ووجه الفرق ان التوقيت للتوسعة فلا يجب الفعل الا في آخر الوقت فلا يحث قبله وفي المطلق يجب البر كما فرغ وقد عجز في حث في الحال وما فوق قبليهما ووجه الفرق ان في المطلق يجب البر كما فرغ فاذا خات البر نفوات ما عطف عليه اليمين يحث في عينه كما اذا مات الخلف والماء باق اما في الموقت يجب البر في الجزء الاخير من الوقت وعند ذلك لم يبق محلية البر لعدم التصور فلا يجب البر فيه وتبطل اليمين كما اذا عقد وابتداء في هذه الحالة ۔ اور اگر اس مطلب میں پانی کو زہ سے پانی پینے کی قسم میں اگر آج کی قید نہ ہو بلکہ قسم مطلق ہو تو پہلی صورت میں یعنی جبکہ کوڑہ میں پانی نہ تھا تو بھی امام محمد و ابو حنیفہ کے نزدیک حاشہ نہیں ہوگا اور ابی یوسف کے نزدیک فی الحال حاشہ ہو جائے گا اور دوسری صورت میں جبکہ کوڑہ کا موجودہ پانی بہا دیا گیا ہے تو بالاتفاق سب کے قول میں حاشہ ہو جائے گا ابی یوسف رحمہ اللہ نے دونوں صورتوں میں فرق کیا یعنی در صورتیکہ آج کی قید ہو تو دن گزرنے پر حاشہ ٹھہرایا ۔ اور در صورتیکہ کوئی وقت کی قید نہ ہو تو فی الحال حاشہ ٹھہرایا اور فرق کی وجہ یہ ہے کہ کوئی وقت مقرر کرنا اس واسطے ہوتا ہے کہ اس وقت کے ختم تک گنجائش ہو کہ کوڑہ کا پانی پینا اہم واجب نہ ہوگا سوائے آخر وقت کے

یعنی جب دن گزرے تو دن گزرنے سے پہلے حادث نہ ہوگا اور جس صورت میں وقت کی قید نہ ہو تو قسم کا پورا کرنا قسم کے فارغ ہوتے ہی واجب ہوگا حالانکہ وہ پانی پینے سے عاجز ہے یعنی پانی نادر ہے تو فی الحال حادث ہو گیا۔

اور امام ابو حنیفہ وغیرہ نے بھی وقت مطلق اور وقت مقید میں فرق کیا ہے اور وہ فرق یہ ہے کہ جس قسم میں وقت کی قید نہیں ہے وہاں قسم سے فارغ ہوتے ہی قسم کا پورا کرنا نہیں مثلاً گوزے کا پانی پینا واجب ہے تو جب پورا کرنا جاتا رہا کیونکہ پانی جس پر قسم ہے وہ نادر ہے تو قسم میں جھوٹا ہو گیا جیسے اگر مخالف مرحائے حالانکہ پانی باقی ہے تو جھوٹا ہو جاتا ہے اور جس صورت میں کہ قسم میں وقت کی قید ہے مثلاً آج کے دن کی قید لگائی تو قسم کو پورا کرنا اس وقت کے آخری جزء میں واجب ہوگا اور آخری جزء پر پہنچ کر قسم پوری کرنے کا محل نہیں باقی کیونکہ قسم پوری کرنا متصور نہیں ہے تو پوری کرنا واجب بھی نہیں اور قسم باطل ہو جائے گی جیسے پانی نہ ہونے کی صورت میں ابتداء سے قسم منعقد کی تو بھی باطل ہے نہ کہ یعنی جیسے قسم باقی ہونے کے واسطے یہ شرط ہے کہ پورا کرنا متصور ہو اسی طرح قسم منعقد ہونے کے واسطے بھی یہ شرط ہے کہ محل موجود ہو۔ ع۔ قال ومن حلف لیصدقن السماء ادلیقبن هذا الصجر ذہبا انعدت یمنہ وحنت عقیدہا وقال ذفر لا تدعقد لانه مستحيل عادة فاشبه المستحيل حقيقة فلا یعتقد ولنا ان البر متصور حقيقة لان الصعود الى السماء ممکن حقيقة الاتی ان الملكة یصدقن السماء وکذا تحول الصجر ذہبا یحول الله تعالى واذا کان متصورا ینعقد الیمن موجباً للعقبة ثم یحنت بحکم العجز الثابت عادة کما اذا مات الخائف فانه یحنت مع احتمال اعادة الحیوة بخلاف مسألة الکونان لان شرب الماء الذی فی الکونان وقت الحلف ولا ملو فیہ لا یتصور فلم ینعقد۔ اور جس شخص نے یوں قسم کھائی کہ میں آسمان پر چڑھ جاؤں گا یا اس پتھر کو بدل کر سونا کر دوں گا تو قسم منعقد ہو جائے گی اور قسم کے بعد ہی حادث ہو جائے گا۔ اور ذفر رحمہ اللہ نے کہا کہ قسم ہی منعقد نہ ہوگی کیونکہ چڑھنا اور بدلنا ازراہ عادت کے بدلنا محال ہے تو ایسی چیز کے مشابہ ہو گیا جو حقیقی محال ہے پس قسم منعقد نہ ہوگی۔ اور ہماری دلیل یہ ہے کہ قسم کا پورا کرنا درحقیقت متصور ہے کیونکہ آسمان کو چڑھنا درحقیقت ممکن ہے کیا نہیں دیکھتے ہر کہ ملائکہ آسمان کو چڑھ جاتے ہیں۔ اور اسی طرح اگر اللہ تعالیٰ پتھر کو سونا کر دے تو بدل جانا ممکن ہے اور جب یہ امر متصور ہو تو قسم منعقد ہو کر اپنے غلیظہ یعنی کفارہ کو واجب کرے گی پھر عادت کی راہ سے عاجزی ثابت ہو کر حادث ہو جائے گا۔ جیسے اس صورت میں کہ مخالف مرحائے تو اس کے حادث ہونے کا حکم دیا جاتا ہے باوجودیکہ دوبارہ مذکور ہو جانے کا احتمال موجود ہے برخلاف مثلاً گوزہ کے اس واسطے کہ قسم کے وقت جو پانی گوزہ میں موجود ہو اس کا پینا حالانکہ اس میں کچھ بھی نہ تھا متصور نہیں ہے تو قسم ہی منعقد نہ ہوگی نہ اور اس مسئلہ میں شافعی کا قول مثل قول ابو حنیفہ ہے اور یہی قول اظہر ہے۔

باب الیمن فی الکلام

یہ باب کلام میں قسم کھانے کے بیان میں ہے۔ قال ومن حلف لا یکلم فلان لکلمہ وهو یحسب یسبح الا انہ نائم حنث لانه قد کلمہ ووصل الی سمعہ لکنہ لم یفہم لنومه نصابہ کما اذا ناداه وهو یحسب یسبح لکنہ لم یفہم لتغافلہ

وفی بعض روایات المبسوط بشرط ان یوقظہ وعلیہ مشایخناہ لانہ اذا لم یقظہ کان کما اذا ناداہ من بعد
 وهو یحیث لایسمع صوتہ۔ قدوریؒ نے فرمایا کہ جس شخص نے قسم کھائی کہ میں فلاں سے بات نہ کروں گا پھر اسے
 طور پر اس سے بات کی کہ وہ سن سکتا ہے مگر وہ خواب میں تھا تو یہ شخص حائث ہوجائے گا کیونکہ اس نے اس شخص سے
 کلام کیا اور اس کے کان تک پہنچ گیا و لیکن وہ خواب کی وجہ سے نہیں سمجھا تو ایسا ہو گیا کہ جیسے خالف نے اس کو پکارا
 حالانکہ وہ ایسی جگہ ہے کہ کلام کو سن سکتا ہے مگر اپنی غفلت کی وجہ سے نہیں سمجھا حالانکہ اس صورت میں وہ حائث ہوجاتا
 ہے اور مبسوط کی روایات میں یہ شرط لگائی کہ اگر اپنے کلام سے اس کو جگا دیا تو حائث ہو جائے گا اور ہمارے مشائخ اسی
 قول پر ہیں (یہی صیح ہے التوفیق ع) کیونکہ جب وہ بیدار نہ ہوا تو یہ کلام کرنا ایسا ہو گیا کہ جیسے اس کو دور سے پکارا حالانکہ
 وہ ایسی جگہ ہے کہ اس کی آواز نہیں سن سکتا ہے۔ ولو حلف لایکلمہ الا باذنہ فاذن لہ ولم یعلم بالاذن حتی کلمہ
 حنث لان الاذن مشتق من الہ اذن الذی ہوا لاعلام او من الوقوع فی الاذن وکل ذلك لا یحقق الا بالسمع وقال
 ابو یوسفؒ لا یحنث لان الاذن ہوا لاطلاق دانہ یتیم بالاذن کالوضائع قلنا الرضا ومن اعمال القلب ولا
 كذلك الاذن علی مامو۔ اور اگر قسم کھائی کہ فلاں شخص مثلاً زید سے کلام نہ کروں گا مگر باذن یعنی زید کی
 اجازت سے پھر زید نے اس کو اجازت دے دی مگر اس کو اجازت کا حال معلوم نہ ہوا یہاں تک کہ
 اس نے زید سے کلام کیا تو حائث ہو جائے گا۔ کیونکہ اذن کا لفظ اذن سے مشتق ہے جس کے معنی آگاہ کرنا
 یا اذن یعنی کان میں پڑنے سے مشتق ہے اور آگاہ ہونا یا کان میں پڑنا بدوں سننے کے متحقق نہ ہوگا۔ اور امام
 ابو یوسف نے فرمایا کہ حائث نہیں ہوگا کیونکہ اذن کے معنی اطلاق کے ہیں یعنی اجازت دیا جائے، دینا اور یہ خیالی
 اجازت دینے والے سے پوری ہوجاتی ہے۔ جیسے رضا دخی رافعی سے پوری ہوجاتی ہے اور ہم کہتے ہیں
 کہ رضا تو دل کے اعمال میں سے ہے اور اذن کا یہ حال ہے جیسا کہ اوپر گزرا ہے اور فائدہ صغریٰ و تہ
 میں نازل سے مذکور ہے۔ ایک نے قسم کھائی کہ اس کی زوجہ بدوں اس کے اذن کے نہ نکلیں گی پھر اس کو ایسی
 جگہ سے اجازت دی کہ عورت نے نہیں سنا تو امام ابو یوسفؒ محمد کے قول میں یہ اذن نہیں ہے اور ابو یوسفؒ
 زفر کے قول میں اذن ہے۔ ع۔ قال وان حلف لایکلمہ شہوا فھو من حین حلف لانہ لو لم یدکھل لشہر
 یتابد الیمن و ذکر الشہر لاخراج ما وداک فی الذی ینے یمینہ واخللا عملا ید لالۃ حالہ بخلاف ما
 اذا قال واللہ لا صوم من مشہور الا تلومہ ید کو الشہر لا یتابد الیمن فکان ذکرہ لتقدیر المصوم بہ واد
 منکوفاً لتعین الیہ۔ اور اگر قسم کھائی کہ فلاں شخص سے ایک مہینہ کلام نہ کروں گا تو قسم کے وقت سے مہینہ
 شروع ہوگا کیونکہ اگر وہ مہینہ کا ذکر نہ کرتا تو یہ قسم ہمیشہ کے واسطے ہوجاتی اور مہینہ کا ذکر اس واسطے ہے کہ
 مہینہ کے ماسوا زمانہ خارج ہوجائے تو قسم سے جو متصل زمانہ ہے وہ داخل رہا بدلیل اس کی حالت کے یعنی غصہ
 اس کو فی الحال بھرا ہوا ہے بخلاف اس کے کہ اگر اس نے کہا کہ واللہ میں ایک مہینہ روزہ رکھوں گا تو یہ قسم کے وقت
 سے متعین نہ ہوگا اس واسطے کہ اگر وہ مہینہ ذکر نہ کرتا تو ہمیشہ اس پر روزہ رکھنا واجب نہ ہوتا تو مہینہ کا ذکر
 صرف اس واسطے ہے۔

اور اس سے روزہ کا اندازہ معلوم ہوجائے اور چونکہ کوئی خاص مہینہ نہیں بلکہ یہ تو معین کرنے کا اختیار اس کو
 حاصل ہے فیسے یعنی اس پر قسم ہے یہ واجب ہوا کہ کبھی ایک مہینہ کے روزے رکھ لے تو اس کو اختیار ہے کہ

روزہ کے واسطے جو مہینہ چاہے معین کرے۔ وان حلف لا یتکلم فقول القرآن فی صلاتہ لا یحسب وان
توفی غیر صلوٰۃ حنث وعمل هذا التبعیع والتخلیل والتکبیر فی القیاس یحسب فیما هو قول الشافعی
لانہ کلام حقیقۃ ولنا انه فی الصلوٰۃ لیس بکلام عوفا ولا شرعا قال علیہ السلام ان صلاتنا هذه لا یصلح
فیہا شیء من کلام الناس وقیل نے عرفنا لا یحسب فی غیر الصلوٰۃ ایضا لانہ لا یبسی متکلم بل قادیان
اور اگر قسم کھائی کہ کلام نہیں بولوں گا پھر اس نے نماز میں قرآن پڑھا تو حانث نہیں ہوگا اور اگر نماز سے
باہر پڑھا تو حانث ہو جائے گا اور اسی طرح سبحان اللہ یا لا الہ الا اللہ یا اللہ اکبر اگر نماز میں کہا کہ تو حانث
نہ ہوگا اور نماز سے باہر حانث ہوگا اور قیاس یہ تھا کہ نماز اور غیر نماز دونوں میں حانث ہو جائے اور یہی امام
شافعی کا قول ہے کیونکہ یہ درحقیقت کلام ہے اور جاری دلیل یہ ہے کہ نماز میں یہ کلام نہیں ہے نہ عرفا نہ
نہ شرعا چنانچہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ ہماری یہ نماز ایسی پیڑ ہے کہ اس میں لوگوں کے کلام سے کچھ
بھی کلام نہیں ہے نہ عرفا اور نہ شرعا چنانچہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ ہماری یہ نماز ایسی چیز ہے کہ اس
میں لوگوں کے کلام سے کچھ بھی لائق نہیں ہے رواہ مسلم اور بعض علما نے فرمایا کہ ہمارے عرف میں نماز سے باہر بھی
حانث نہیں ہوگا کیونکہ قرآن یا تسبیح وغیرہ پڑھنے والے کو متکلم نہیں کہتے ہیں یعنی وہ باتیں کرتے والے نہیں کہلاتا ہے
بلکہ اس کو قاری یا تسبیح پڑھنے والا کہتے ہیں فہی قول فقیہ ابوالملیث وشیخ الاسلام وصدیر شہید وعتابی کا ہے
اور اسی پر فنونی ہے۔ ع۔ ولو قال یوم اکمل فلا فامراتہ طلق فهو علی اللیل والنهار لان اسما الیوم اذا قوت
بفضل لا یمتد بذاتہ مطلق الوقت قال اللہ تعالیٰ ومن یولہم یومئذ وجہ والکلام لا یمتد۔ اور اگر اس نے کہا
کہ جس روز فلاں شخص سے کلام کروں تو میری جو روطا لقمہ ہے تو یہ کلام دن اور رات دونوں پر ہوگا یعنی خواہ
دن میں کلام کرے یا رات میں کلام کرے اس کی جو روطا لقمہ ہو جائے گی کیونکہ یوم کا لفظ جب ایسے فعل سے متصل ہوتا
ہے جو دراز نہیں ہے تو اس سے مطلق وقت مراد ہو جاتا ہے اللہ تعالیٰ نے فرمایا ومن یولہم یومئذ وجہ یعنی جو
شخص کہ آج کے دن کافروں سے اپنی پیٹھ پھیرے گا الح یعنی جہاد میں کسی وقت کافروں سے پیٹھ پھیرنا مستوجب
غضب ہے اور کلام بھی ایسا فعل نہیں جو دراز ہے۔ فان عنی النہام خاصۃ ذین فی القضاہ لانہ مستعمل فیہ
ایضا ومن ابی یوسف رحمہ اللہ لا یدین فی القضاہ لانہ خلاف المتعاود ولو قال لیلة اکمل فلا فامراتہ طلق فهو علی اللیل خاصۃ
لانہ حقیقۃ فی سواد اللیل کالنہار للہامض خاصۃ وما جاء استعمالہ فی مطلق الوقت۔ اور اگر اس نے فقط
دن ہی دن کی نیت کی ہو تو قاضی بھی اس کی تصدیق کرے گا کیونکہ یہ اس معنی میں بھی مستعمل ہے اور امام ابو یوسف
سے ایک روایت ہے کہ قاضی اس کی تصدیق نہیں کرے گا۔ کیونکہ یہ متعارف محاورہ کے خلاف ہے اور اگر اس
نے قسم کھائی کہ جس رات میں فلاں شخص سے کلام کروں تو میری جو روطا لقمہ ہے تو یہ قسم فقط رات ہی پر واقع ہوگی کیونکہ
رات کا لفظ درحقیقت تاریکی کے معنی میں ہے۔ جیسے دن کا لفظ فقط آفتاب کی روشنی کے واسطے ہے بمقابلہ رات کے
اور رات کا استعمال مطلق وقت کے معنی میں نہیں آیا۔ ولو قال ان کلمت فلا فلا ان یقدم فلا فلا حتی یقدم فلا فلا
او قال الا ان یاذن فلا فلا حتی یاذن فلا فلا فامراتہ طلق نکبہ قبل القدوم والاذن حنث ولو کلمہ بعد القدوم
والاذن لم یحسب۔ لانہ غایۃ والیوم باقیۃ قبل الغایۃ ومنتمیۃ بعدھا فلا یحسب بالکلام بعدھا نعمتاً الیوم۔
اور اگر اس نے یوں کہا کہ اگر میں نے فلاں سے کلام کیا مگر اگر زید مسافر سے آجائے یا کہا کہ جہاں تک کہ زید مسافر

سے آجائے یا کہا کہ مگر آنکہ زید مجھے اجازت دے یا یہاں تک کہ زید مجھے اجازت دے تو میری جو رطالہ
 ہے پھر زید کے آنے یا اجازت دینے سے پہلے فلاں شخص سے کلام کر لیا تو حائث ہو گیا یعنی اس کی زوجہ کو طلاق
 پر لکھی اور اگر اس کے آنے یا اجازت دینے کے بعد فلاں شخص سے کلام کیا تو حائث نہیں ہوگا کیونکہ زید کا آنا یا
 اجازت انتہا قرار دی گئی تھی اور انتہا سے پہلے قسم باقی رہتی ہے اور بعد انتہا کے غمٹ ہو جاتی ہے تو قسم کے غمٹ
 ہو جانے کے بعد کلام کرنے سے حائث نہیں ہوگا۔ وان مات فلان سقطت الیمین خلافا لابی یوسف لانی المنوع
 عنه کلام ینقص بالاذن والقدر ولم ینق بعد الموت متمموا الوجوب فسقطت الیمین وعندہ التصور بالشرط
 فخذ مسقوط الغایۃ یتأبد الیمین۔ اور اگر زید مر گیا تو قسم ساقط ہو گئی اس میں امام ابو یوسف کا خلاف ہے
 اور ہمارا دلیل یہ ہے کہ حالف کو ایسا کلام ممنوع تھا جو زید کی اجازت یا آجائے پر پورا ہو جاتا اور زید کی موت
 کے بعد یہ متصور نہیں ہو سکتا تو قسم ساقط ہو گئی اور امام ابو یوسف کے نزدیک متصور ہونا کچھ شرط نہیں تو زید کے مرنے
 سے قسم دائمی ہو جائے گی فہے یعنی اگر کبھی فلاں شخص سے کلام کرے گا تو اس کی زوجہ طالق ہو جائے گی۔ ومن
 حلف لایکلم عبد فلان ولم ینو عبد الیمینہ او امرأة فلان او صدیق فلان فباع فلان عبدا او بانث منه امرأۃ
 او عادی صدیقہ فکلمہم لم یحنث لانه عقد یمینہ علی فعل واقع فی محل مضاف الی فلان اما اضافه ملک او
 اضافه نسبۃ ولم یوجد فلا یحنث قال غہلافی اضافه الملک بالاتفاق و فی اضافه النسبۃ عند محمد بن یحییٰ کالمراۃ
 والصدیق قال فی الزیادات لکن ہذا الاضافة للتعریف لکن المرأة والصدیق مقعودان بالہجران فلا یشتروا ہما
 فیتعلق المحکم بعینہ کما فی الاشارة ووجهہ ما ذکرنا ہما وروایۃ الجامع الصغیر انہ یحتمل ان یکون غرضہ ہما لہ
 لدجل المضاف الیہ ولہذا ہم بعینہ فلا یحنث بعد زوال الاضافة بالشیء جن نے قسم کھائی کہ زید کے غلام سے بات نہ کروں
 گا اور کسی خاص غلام کی نسبت نہیں کی یا قسم کھائی کہ فلاں کی زوجہ سے یا فلاں کے دوست سے بات نہیں
 کروں گا پھر فلاں نے اپنا غلام فروخت کر دیا یا اس کی زوجہ اس سے ہائش ہو گئی یا اس کے دوست سے دشمنی
 ہو گئی پھر اس نے اس غلام یا عورت یا دوست سے کلام کیا تو حائث نہ ہوگا۔ کیونکہ اس نے اپنی قسم ایسے فعل پر رکھی
 جو ایسے فعل میں واقع ہوگا جس کی نسبت فلاں شخص کی طرف ہے یعنی اپنا کلام کرنا ایسے آدمیوں سے رکھا جن کو فلاں
 شخص کے ساتھ نسبت ہے خواہ نسبت ملک ہے چاہے غلام فلاں یا نسبت نکاح یا دوستی ہے۔ پھر جب نسبت
 نہ رہی تو حائث نہیں ہوگا اور شیخ مصنف رحمہ اللہ نے کہا کہ نسبت ملک میں تو تینوں اماموں کا اتفاق ہے کہ
 حائث نہیں ہوگا اور دوسری نسبت کی صورت میں امام محمد کے نزدیک حائث ہو جائے گا جیسے اس کی زوجہ یا دوست
 سے کیا حال آنکہ نکاح و دوستی باقی نہیں ہے تو بھی حائث ہوگا اور امام محمد نے زیادات میں اس کی وجہ یہ بیان کی کہ ایسی
 نسبت صرف پہچان کے واسطے ہوتی ہے۔ کیونکہ اصل مقصود یہ ہے کہ اس عورت سے اور اس شخص سے کلام کرنا
 چھوڑ دے یعنی ان دونوں سے ذاتی نفرت ہے اور فلاں کی زوجہ یا دوست ہو یا صرف ان کی شناخت کے واسطے ہے
 تو زوجیت و دوستی کا دائمی ہونا کچھ شرط نہیں ہے۔ پس حکم معنی ہر ایک کی ذات سے ہوگا جیسے اشارہ میں ہوتا ہے
 یعنی مثلاً کہا کہ فلاں کے اس دوست سے یا فلاں کی اس زوجہ سے کلام نہ کروں گا تو جب بھی ان دونوں سے کلام
 کرے تو حائث ہو جائے گا اگرچہ فلاں سے زوجیت یا دوستی باقی نہ رہے اور جو نہایت یہاں مذکور ہے یعنی فلاں
 کے ساتھ نسبت نہ رہنے سے حائث نہ ہوگا۔ یہ جامع الصغیر کی روایت ہے اور اس کی وجہ یہ ہے کہ شاید اس کی

عرض یہ ہو کہ ان دونوں کو بوجہ فلاں شخص کی نسبت چھوڑے اسی وجہ سے اس نے کسی زوجہ یا کسی دوست کو معین نہیں کیا اور شاید ان دونوں کی ذات سے نفرت ہو پس شک پیدا ہو گیا پس جب فلاں شخص کی طرف نسبت باقی نہ رہی تو شک کی وجہ سے حاش نہ ہوگا۔ وان كانت بعینه علی عبد بعینه بان قال عبد فلاں هذا او امرأة فلاں بعینہا او صدیق فلاں بعینہ لم یحذف فی العید وحدث فی المروءة والصدیق وهذا قول ابی حنیفہ وابی یوسف

وقال محمد یحذف فی العید ایضا وهو قول زفر۔ اور اگر اس کی قسم اس فلاں شخص کے کسی معین غلام پر ہو۔ مثلاً کہا کہ فلاں شخص کے کسی اس غلام سے یا معین زوجہ یا دوست پر ہو یعنی مثلاً فلاں شخص کی اس زوجہ یا اس دوست سے کلام نہ کروں گا۔ پھر فلاں شخص کی طرف ان لوگوں کی نسبت نہ رہی تو امام ابو حنیفہ و ابو یوسف کے نزدیک غلام سے کلام کرنے میں حاش نہ ہوگا اور عورت و دوست سے کلام کرنے میں حاش ہوگی اور امام محمد نے کہا کہ غلام سے کلام کرنے میں بھی حاش ہو جائے گا اور یہی زفر کا قول ہے کہ اس پر حلیٰ امام شافعی و مالک و احمد کا قول ہے۔ وان حلف لا یدخل دار فلاں هذه فبما حثم دخلها فهو علی هذا الخلاف وجه قول محمد وزفر ان الاضامة للتعویف والاشارة ابلغ منها لکرتھا قاطعة للفرقة بخلاف الاضامة فاعتبرت الاشارة ولست الاضامة ومما داکا لصدیق والمروءة ولعمما ان الداعی الی الیقین من فی المضامیر الیہ لان هذه الامور لا تعجز ولا تعادى لذواتھا وکذا العید لسقوط منزله بل لمن فی ملاکھا فقیدا یلین بحال یتلم الملک بخلاف ما اذا كانت الاضامة اضامة نسبة کالصدیق والمروءة لانه یأدی لذاته فکانت الاضامة للتعویف والداعی لمن فی المضامیر الیہ غیر ظاہر لعدم التبعین ما تقدم۔ اور اگر قسم کھائی کہ فلاں شخص کے اس گھوڑے یا بچوں کا پھر فلاں شخص نے اس کو فروخت کر دیا پھر یہ شخص وہاں داخل ہوا تو اس میں بھی ایسا ہی اختلاف ہے یعنی یقین کے نزدیک حاش نہ ہوگا۔ اور امام محمد و زفر کے نزدیک حاش ہو جائے گا کیونکہ نسبت واسطے شناخت کے ہے اور اشارہ کر دینے میں پھر پورے شناخت ہو جاتی ہے کیونکہ اشارہ سے مشرکت بالکل قطع ہو جاتی ہے۔

بخلاف نسبت کے تو یہاں اشارہ معتبر ہو اور نسبت لغو ہو گئی۔ پس دوست و زوجہ کی طرح غلام و گھر کا بھی حکم ہو گیا اور یقین کی دلیل یہ ہے کہ قسم کا باعث کوئی ایسی بات ہے جو مضامیر الیہ کے اثر رہے یعنی فلاں شخص کی وجہ سے اس نے قسم کھائی کہ اس کے غلام وغیرہ سے بات نہ کروں گا کیونکہ یہ چیزیں بذات خود ایسی نہیں ہیں کہ جن کو چھوڑا جائے یا جن سے عداوت کی جائے اور یہی حال غلام کا ہے کیونکہ اس کا درجہ بہت گھٹا ہوا ہے یعنی اس قابل نہیں ہے کہ اس سے عداوت کی جائے یا اس سے بولنا چھوڑا جائے تو کچھ فائدہ ہو بلکہ یہ چھوڑنا کسی لیے سبب ہے جو ان چیزوں کے مالک میں موجود ہے تو قسم اس وقت تک رہتی جب تک ملکیت قائم ہے بخلاف اسکے اگر نسبت ملکیت نہ ہو بلکہ دوسری طرح کی نسبت ہو جیسے فلاں شخص کا دوست یا اس کی زوجہ تو ان دونوں سے عداوت بھی باعث قسم ہو سکتی ہے تو نسبت واسطے شناخت کے ہوئی اور رہا قسم کا باعث تو مضامیر الیہ یعنی فلاں شخص میں خاص کر کوئی امر ہونا ظاہر نہیں ہے۔ اسی واسطے اس نے معین نہیں کیا بخلاف پہلی صورت کے یعنی جبکہ ملکیت کی نسبت ہو تو یہ بات ظاہر ہے کہ قسم کا باعث فلاں شخص میں کوئی امر ہے۔ قال وان حلف لا یکلم صاحب هذا الطیلسان فباعه ثم کلمه حدث لان هذه الاضامة لا یحتمل الا للتعویف لان الاشارة لا یعادى لمن فی الطیلسان فاعاد

کہا اذا اشار الیہ۔ جامع صغیر میں فرمایا کہ اگر قسم کھائی کہ میں اس چادر والے سے بات نہ کروں گا پھر اس

نے چادر فروخت کر دی پھر اس سے کلام کیا تو حاثت ہو جائے گا کیونکہ چادر کی نسبت سے کوئی احتمال نہیں ہے سوائے شاعرت کے کیونکہ چادر میں کوئی ایسی بات نہیں ہے جس سے آدمی سے عداوت کی جائے تو چادر کی طرف نسبت کرنا ایسا ہو گیا جیسے اشارہ سے کہا کہ میں اس آدمی سے کلام نہ کروں گا۔ ومن حلف لا یکلم هذا الشاب فکلمه وقد صار مشیخاً حنث لان الحكم تعلق بالمشار الیه اذا الصفقة فی الماضی ولو هذا الصفقة لیست بداعیته الی الیمن علی ما مر فی قبل۔ اگر قسم کھائی کہ میں اس نوجوان سے کلام نہ کروں گا پھر اس سے ایسی حالت میں کلام کیا کہ وہ ادھیڑ ہو گیا تو حاثت ہو جائے گا کیونکہ حکم کا تعلق اس سے ہو جائے گا جس کی طرف اشارہ کیا کیونکہ حاضر میں صفت کا بیان لغو ہے اور یہ صفت ایسی نہیں ہے کہ جو قسم کا باعث ہو جیسا کہ سابق میں بیان ہو چکا۔

فصل قسم متعلق باوقات۔ قال ومن حلف لا یکلم حیثاً او زماناً او الحین او الزمان دھو

فصل علی ستة اشهر لان الحین قد یرویه الربیع ستة قال الله تعالی ھل اتی علی الانسان حین من الدھر وقد یراد یہ ستة اشھر قال الله تعالی ھل اتی علی الانسان حین من الدھر وقد یراد یہ ستة اشھر لان الیمن لا یقتصد بالمنع لوجود الامتناع فیہ عادة والمؤید لا یقتصد بہ غالباً لانه بمنزلة الابد ولو سکت عنه یتباد فی بعض ما ذکرونا وکن الزمان یستعمل استعمال الحین یقال ما رأیک منذ حین ومنذ زمان بمعنی وهذا اذا لم تکن له نیة اما اذا نوى شیئاً فهو علی ما نوى لانه نوى حقيقة کلامه۔ اگر زبان عربی میں قسم کھائی لا یکلم حیثاً او زماناً او الحین یعنی میں کلام نہ کروں گا کسی ایک حین یا زمانہ بھر یا ایک حین یا زمانہ بھر حالانکہ اس کی نیت کسی وقت کے واسطے نہیں ہے تو یہ قسم چھ مہینہ پر واقع ہوگی۔ اس واسطے کہ لفظ حین سے کبھی زمانہ قلیل مراد ہوتا ہے اور کبھی چالیس برس اور پھر یہی اللہ تعالیٰ نے فرمایا ھل اتی علی الانسان حین من الدھر اور کبھی چھ مہینہ مراد ہوتے ہیں اللہ تعالیٰ نے فرمایا توئی اکلم کل حین۔ اور یہی درمیان وقت ہے تو قسم اس کی طرف پھرنے لگی اور یہ امر اس واسطے ہے کہ قلیل وقت سے انکار مقصود نہیں ہوتا ہے کیونکہ اتنی دیر تک بات نہ کرنا تو عادت میں بھی پایا جاتا ہے اور زمانہ دراز یعنی چالیس برس تک بھی اکثر مقصود نہیں ہوتا ہے کیونکہ وہ بمنزلہ ہمیشہ کہ ہے۔ اور اگر اس سے سکوت کرے تو دوام ثابت ہو جائے تو معلوم ہو گیا کہ جو ہم نے ذکر کیا یعنی درمیان زمانہ ہی متعین ہے اور یہی حال لفظ زمانہ کا ہے کہ وہ حین کی طرح مستعمل ہوتا ہے۔ چنانچہ عرب بولتے ہیں ما رأیک منذ حین اور اس کے معنی یہ ہوتے ہیں ما رأیک منذ زمان یعنی خواہ زمان بولیں یا حین بولیں دونوں سے ایک ہی معنی لیتے ہیں اور یہ چھ ماہ کی مقدار اس وقت ہے کہ جب اس کی نیت نہ ہو اور اگر اس نے کسی وقت کی نیت کی تو قسم اس نیت پر ہوگی کیونکہ اس نے اپنے کلام سے حقیقی معنی مراد لئے۔ وکن لك الدھر عندھا وقال ابو حنیفہ الدھر لا دھری ما هو وهذا الاختلاف فی المنکر حوا لیسع اما المعروف بالالف ولام بدو ابہ الابد عرفا لھما ان دھوا یستعمل استعمال الحین والزمان یقال ما رأیک منذ حین ومنذ دھو بمعنی والبرحیفہ توقف فی تقدیرہ لان اللغات لاتدبر لک قیاساً والعرف لمرعوف استمرارہ اختلاف فی الاستعمال۔ اور اگر اس نے اسی طرح عربی میں قسم کھائی کہ لا اکلم دھوا تو صاحبین کے نزدیک چھ ماہ پر قسم ہوگی اور امام ابو حنیفہ نے کہا کہ مجھے نہیں معلوم کہ دہر کیا ہے اور یہ اختلاف ایسی صورت میں ہے کہ

اس نے دہر کو بدوں الف لام کے نکرۃ بیان کیا پھر یہی قول جمع ہے اور اگر الدہر بالف لام بیان کیا تو بالاتفاق اس سے عرف میں ہمیشگی مراد ہے اور نکرۃ میں صاحبین کی دلیل یہ ہے کہ دہر کا استعمال بھی جن دن زبان کی طرح ہوتا ہے چنانچہ عرب بولتے ہیں کہ مارا ایک منہ جن اور مارا ایک منہ دھر اور دونوں سے ایک ہی معنی مراد لیتے ہیں اور ابو حنیفہ نے دہر کی مقدار میں اس واسطے توقف کیا کہ قیاس سے لعنت نہیں دریافت کئے جاتے ہیں اور یہاں کوئی عرف برابر جاری نہیں ہے کیونکہ استعمال میں اختلاف ہے فقہ خلاصہ یہ ہے کہ جن دن زبان خواہ الف لام سے بولا جائے یعنی الحین والزمان اور خواہ بدوں الف لام بولا جائے دونوں سے ایک ہی معنی مراد ہوتے ہیں بخلاف دہر کے کہ الدہر سے عرف میں دوام مراد ہوتا ہے اور دہر سے مطلق زمانہ مراد ہوتا ہے حتیٰ کہ دہری اس کو کہتے ہیں جو دہر کا قائل ہو اور خالق عز وجل سے منکر ہو اور درحقیقت دہر میں جو چیزیں جاری ہیں ان کا پیدا کرنے والا اللہ تعالیٰ ہے اسی واسطے حدیث میں آیا ہے کہ دہر کی بدگونی مت کرو کیونکہ دہر تو اللہ تعالیٰ ہے یعنی دہر کا پیدا کرنے والا اللہ تعالیٰ ہے اور دہر خود کچھ نہیں کر سکتا ہے لہذا جب قسم کھانے والے نے مطلق دہر کہا تو معلوم نہیں ہو سکتا کہ اس نے کیا معنی مراد لئے ہیں جو معنی مراد لئے اسی پر قسم ہوگی اور جب اس نے کوئی معنی مراد نہیں لئے تو اس کی مقدار معلوم نہیں ہو سکتی ہے۔

ولو حلف لایکلمہ ایاماً فهو علی

ثلاثة ایام لانه اسم جمع ذکروا ینتناول اقل الجمع وهو الثلث ولو حلف لایکلمہ الا یاماً فهو علی عشرة ایام عند ابی حنیفہ وقال علی الاسبوع ولو حلف لایکلمہ الشہود فهو علی عشرة اشهر عنده وعند هاعلی اثنی عشر مشہور لان اللام للمعہود وهو ما فی کذا لانه ینیدد علیہا ولہ انہ جمع معروف فینصرف الی اقلی ما ینذکر بلفظ الجمع وذلك عشرة۔ اور اگر اس نے عربی میں قسم کھائی کہ لایکلمہ ایاماً یعنی دنوں تک بات نہ کروں گا تو یہ قسم تین دن پر واقع ہوگی کیونکہ ایام اسم جمع ہے جو بدوں الف لام ذکر کیا گیا تو کمتر جمع کو شامل ہوگا اور وہ تین دن دہے اولین اردو فارسی میں وی دن پر قسم واقع ہوگی کیونکہ یہی کمتر جمع ہے اور اگر قسم کھائی کہ لایکلمہ الا یام یعنی ایام پر الف لام داخل کیا تو امام ابو حنیفہ کے نزدیک دس دن پر واقع ہوگی اور صاحبین کے نزدیک سات دن پر واقع ہوگی اور اگر قسم کھائی کہ لایکلمہ الشہود تو ابوعبیدہ کے نزدیک دس مہینہ پر اور صاحبین کے نزدیک بارہ مہینہ پر واقع ہوگی کیونکہ الف لام یہاں معہود کے واسطے ہے اور یہ اسمی فاعل ہے جو ہم نے ذکر کیا یعنی ایک ہفتہ یا بارہ مہینہ کیونکہ اسی پر مدار ہے اور امام ابو حنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ اس نے ایام کو الف لام سے معہود کیا تو لفظ جمع سے جو انتہائے عدد مذکور ہوتا ہے وہ رکھا جائے گا اور وہ دس ہے فقہ یعنی عرب اپنے عرف میں بولتے ہیں کہ ثلثة ایام واربعۃ ایام قاعشۃ ایام اور اس کے بعد پھر لفظ ایام نہیں بولتے بلکہ احد عشر دوما بولتے ہیں۔

پس عشر انتہائے اطلاق ہے اور صاحبین کہتے ہیں کہ لوگوں کے عرف میں ایام کا لفظ ایک ہفتہ کے واسطے معہود ہے اور مشہور یعنی مہینوں کو لفظ بارہ مہینوں کے واسطے معہود ہے اور یہی بارہ مہینہ سات دن گھوم کہاتے ہیں تو انہیں پر مدار ہوا اور ثنائیہ میں مذکور ہے کہ ہماری زبان میں ایام کا لفظ بولا نہیں جاتا ہے بلکہ روز بولتے ہیں تو امام ابو حنیفہ کی دلیل یہاں جاری نہیں ہو سکتی تو یہی ہوگا کہ ایک ہفتہ پر قسم رکھی جاوے۔

وکن الجواب عنده فی الجمع والستین وعندهما ینصرف الی العمولانہ لامعہودہ دونہ۔ اور اگر قسم کھانے والے نے جمع کیا یعنی جمعہ کی جمع الف لام سے بیان کی یا الستین جمع ستہ بالف لام بیان کی تو بھی امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک انتہائی معہود یعنی دس جمع یا دس برس مراد ہوگے اور صاحبین کے نزدیک یہ قسم تمام عمر پر واقع ہوگی کیونکہ اس سے تم معہود نہیں ہے۔ ومن قال لجدہ ان خدمتی ایا ما کثیرہ فانت حرنا لایام الکثیرہ عند ابی حنیفہ محشورۃ ایام لکن اکثر ما یتداولہ اسم الایام وقال سبعة ایام لان ما زاد علیہا نکور وقیل لو کان الیمین بالغارسیۃ ینصرف الی سبعة ایام لکن یکتوب فیہا بلفظ الغر دون الجمع۔ اگر کسی نے غلام سے کہا کہ اِن خدمتی ایا ما کثیرہ یعنی تو نے اگر میرے بہت ایام خدمت کی تو آزاد ہے تو امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک ایام کثیر دس روز ہیں کیونکہ لفظ ایام جنکو شامل ہے اسمیں سب سے زیادہ ہی دس روز ہیں اور صاحبین کے نزدیک سات روز ہیں کیونکہ سات سے زیادہ مکرر ہو جاتے ہیں اور بعض مشائخ نے کہا کہ اگر قسم فارسی زبان میں ہو یعنی اگر مراد روز بسیار خدمت کردی آزاد شدی تو یہ قسم سات روز پر واقع ہوگی کیونکہ فارسی اور اردو میں روز بلفظ مفرد مذکور ہوتا ہے بلفظ جمع مذکور نہیں ہوتا۔

باب الیمین فی العتق والطلاق

یہ باب آزادی و طلاق میں قسم کھانے کے بیان میں ہے۔ ومن قال لا صراۃ اذا ولدت ولدت ولدا فانما طلق فولدت ولدا میتا طلقت وکذا لای اذا قال لامتہ اذا ولدت ولدا فانما حررت ولدت المجرد مولود فیکون ولد حقیقۃ ویسی بہ فی العرف ویعتبر ولدا فی الشرع حتی تنقض بہ العدة والدیم بعدہ نفاس دامہ لم ولد لہ ینتقض الشرط وهو ولادۃ الولد۔ اگر اپنی زوجہ سے کہا کہ جب تیرے کوئی فرزند ہوگا تو طلاق ہے پھر اس کے ایک مردہ بچہ پیدا ہوا تو وہ طالق ہو جائے گی۔ اسی طرح اگر اپنی باندی سے کہا کہ اگر تو کوئی بچہ جنی تو تو آزاد ہوئے پس اگر وہ مردہ بچہ جنی تو وہ آزاد ہو جائے گی۔ کیونکہ جو بچہ پیدا ہوا یہ حقیقت میں پیدا نہیں ہوا ہے اور اس کو عرف میں بھی بچہ کہتے ہیں اور شرع میں بھی اس کو بچہ اعتبار کیا گیا ہے حتیٰ کہ اس کی پیدائش سے عدت گزر جاتی ہے اور اس کے بعد جو خون آتا ہے وہ نخل نفاس ہے اور اس کی ماں ام ولد ہو جاتی ہے پس جو شرط حق یعنی بچہ پیدا ہونا وہ پائی گئی۔ ولو قال اذا ولدت ولدا فخرج فولدت ولدا لمیتا ثم انحر۔ حیاء حق الہی وحدۃ عند ابی حلیفۃ رحمہ وقال لا یدحق واحد منهم ما لدن الشرط قد تحقق بولادۃ المیت علی ما بینا فی فصل الیمین لانی جزا ولان المیت لیس بمحل للعریۃ وحی الجزا ولا بای حلیفۃ وان مطلق اسم الولد مقید بوصف الحیۃ لانه قصد ثبات المحرمۃ جزا وحی قوۃ حکمیۃ تظہر فی دفع تسلط الطیر ولا تثبت فی المیت فیتقید بوصف الحیۃ نصادکما اذا قال اذا ولدت ولدا حیاً بخلاف جزا والطلاق وحرۃ الام لانه لا یصلح مقیدا۔ اور باندی سے کہا کہ اگر تو کوئی بچہ جنی تو وہ بچہ آزاد ہوگا بعد اس کے وہ ایک مردہ بچہ جنی پھر دوسرا زندہ جنی تو امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک فقط زندہ آزاد ہوگا اور صاحبین نے کہا کہ دونوں میں سے کوئی آزاد نہ ہوگا کیونکہ مردہ بچہ کی پیدائش سے شرط پائی گئی کیونکہ مردہ بھی جنا ہوا بچہ ہوتا ہے تو قسم بغیر جزا کے نازل ہوئی کیونکہ مردہ بچہ آزاد کی قابل نہیں ہے حالانکہ آزاد ہونا جناتے قسم حق۔ پس قسم بغیر جزا کے ہوگی اور ابوحنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ

مطلق فرزند وہی ہے کہ جس میں حیات ہو اس واسطے کہ مولیٰ نے اس کی آزادی کا قصد کیا تھا بطور جزاء
 بشرط کے اور آزادی ایک بھی قوت ہے جو غیر کا تسلط و در کرنے میں ظاہر ہوتی ہے اور یہ قوت مردہ میں ثابت
 نہیں ہو سکتی تو بچہ میں زندگی کا وصف معتبر ہوا تو ایسا ہو گیا کہ گویا مولیٰ نے کہا کہ جب تو کوئی زندہ بچہ جنی تو وہ بچہ
 آزاد ہے اور یہ مسئلہ بخلاف جزاء طلاق یا آزادی ام ولد کے ہے یعنی پہلے مسئلہ میں بچہ زندہ ہونے کی شرط
 نہیں کیونکہ طلاق زوجہ یا باندی کی آزادی ایسی چیز نہیں ہے جو بچہ کے زندہ ہونے کو مقتضی ہو۔ واذ قال
 اول عبد اشتوبہ نہو حرقا شتوی عبد اعتق لان الاصل اسم لغزو سابق۔ اور اگر کہا کہ پہلا غلام جس کو کہ
 میں خریدوں وہ آزاد ہے پھر ایک غلام خریدا تو وہ آزاد ہو جائے گا کیونکہ پہلا وہ فرد ہے جو سب سے سابق ہے
 یعنی دوسرا اس کے ساتھ شریک نہ ہو۔ فان اشتوی عبدین معاً ثم اخولم یعق واحد منھم لانعدام التقدونی
 الادلین والسبق فی الثالث فالعدم الادلۃ۔ اور اگر اس نے ایک سابقہ و غلام خریدے پھر تیسرا خریدا
 تو ان میں کوئی آزاد نہ ہوگا کیونکہ پہلے دونوں میں سے کوئی اکیلا نہیں ہے اور تیسرا سب سے پہلا نہیں ہے تو پہلا
 ہونا نادر ہے۔ وان قال اول عبد اشتوبہ وحدہ نہو حرقا شتوی الثالث لانه یؤادیہ التقدونی حالة الشراء لان
 وحدہ لا لخال لغة والثالث سابق فی هذا الوصف۔ اور اگر مسئلہ مذکورہ میں اس نے یوں کہا ہو کہ پہلا غلام
 جس کو میں خریدوں درحالیکہ اکیلا ہو تو یہ تیسرا غلام آزاد ہو جائے گا کیونکہ اس لفظ سے خرید کی حالت میں اکیلا
 ہونا مراد ہوتا ہے کیونکہ اکیلا ہونا حال واقع ہوا ہے یعنی خرید کا حال ہے اور اکیلا خرید ہونے میں تیسرا غلام
 سب سے اول ہے۔ وان قال آخر عبد اشتوبہ نہو حرقا شتوی عبد اعمات لم یعق لان اخول لغزو لاحق
 ولا سابق له فلا یكون لاحقا۔ اور اگر اس نے کہا ہو کہ آخر غلام جس کو میں خریدوں وہ آزاد ہے پھر ایک غلام
 خرید کر مر گیا تو یہ غلام آزاد نہ ہوگا کیونکہ آخر تو وہ فرد ہوتا ہے جو سابق کے بعد لاحق ہو اور اس غلام پر کوئی
 سابق نہیں ہے تو یہ غلام لاحق یعنی آخر میں نہ ہوا۔ ولوا اشتوی عبد اثم عبد اثم مات متحق الاخول لانه فود لاحق
 فالصفت بالمتقویۃ۔ اور اگر اس نے ایک غلام خریدا پھر دوسرا غلام خریدا اور خود مر گیا تو دوسرا غلام آزاد ہو جائے گا
 کیونکہ یہ فرد لاحق ہے تو آخر میں ہونے کا وصف اس میں پایا گیا۔ ولیمتق یومرا اشتواہ عند ابی حنیفۃ رضی
 یتبع من التک لان الاخویۃ لا تثبت الا بعد شراء غیرہ وذلک لیمتق بالموث فکان الاخول متحقا عند الموت یتقصر
 علیہ ولابی حنیفۃ ان الموت معروف فاما التصافۃ بالاکخویۃ من وقت الشراء فثبت مستنداً وعلی هذا الخلاف تعلیق
 الطلاق الثالث بہ فائدہ تظہر فی جویات الارث و عدمہ۔ - - - پھر یہ غلام
 خرید کے روز سے امام ابو حنیفہ کے نزدیک آزاد ہوگا حتیٰ کہ میت کے کل مال سے اس کی آزادی معتبر ہوگی
 یعنی خرید کے وقت حالت صحت میں مولیٰ کی شرط پائی گئی اگرچہ اس شرط کا ظاہر ہونا مولیٰ کے مرنے پر ہوا تو
 اس کی آزادی مولیٰ کے تمام ترکہ سے معتبر ہوگی اور صاحبین نے کہا کہ مولیٰ کی موت کے دن سے آزاد ہوگا یعنی
 گویا موت کے دن سے آزاد ہوگا یعنی گویا موت کے وقت آزاد کیا حتیٰ کہ تہائی ترکہ سے آزادی معتبر ہوگی اس
 واسطے کہ آخری غلام ہونا غایب نہیں ہو سکتا مگر اس طور سے کہ اس کے بعد کوئی غلام خریدنا نہ چاہے۔ اور یہ بات
 مولیٰ کے مرنے پر متحقق ہوتی تو شرط کا متحقق موت کے وقت ہوا۔ پس آزاد ہونا اس وقت برہے گا۔ اور امام
 ابو حنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ موت نے یہ بات بطلادی کہ یہی آخری غلام ہے اور رہا اس کا آخری ہونا تو وہ خرید

کے وقت سے ثابت ہو گیا تھا یعنی اس وقت معلوم نہ تھا مگر درحقیقت یہی آخری تھا تو خرید ہی کے وقت سے اس کا آخری ہونا ثبوت ہو جائے گا اور جیسے آخری ہوا اسی وقت سے آزاد بھی ہوا اور یہی اختلاف اس صورت میں ہے کہ آخری ہونے کے ساتھ میں تین طلاقیں مشروط کیں اور اس اختلاف کا فائدہ میراث جاری ہونے یا نہ ہونے میں ظاہر ہو گا۔ اس کی توضیح یہ ہے کہ اگر ایک مرد نے کہا کہ آخری عورت جس سے میں نکاح کر رہا ہوں تین طلاق سے طالق ہے۔ پھر ایک عورت سے نکاح کیا پھر دوسری عورت سے نکاح کیا جس کے تین جین گزرنے کے بعد خود مر گیا تو صاحبین کے نزدیک وقت موت کے طالع ہو کہ میراث مستحق ہوگی۔ اور امام ابوحنیفہ کے نزدیک دوسری عورت اسی وقت سے طالق ہوئی جس وقت سے اس سے نکاح کیا تھا تو میراث کی مستحق نہ ہوگی۔

ومن قال کل عبد بشرط بولادة فلانة فهو مو بشفرة ثلثة متفقین متق الاول لان البشارة اسم لغیر یسفیو بشفرة الوجه ویشترط کونه ساداً بالعرف وهذا انما یتحقق من الاول - اگر کسی نے کہا کہ ہر غلام جو فلانہ زودہ کی ولادت کی بشارت دے وہ آزاد ہے پھر اس کو تین غلاموں نے متفرق بشارت دی یعنی ایک کے بعد ایک نے تو پہلا بشارت دینے والا آزاد ہو جائے گا۔ کیونکہ بشارت ایسی خبر کہتے ہیں جو چہرہ کا بشک متغیر کرے اور عرف میں یہ شرط ہے کہ وہ خوشخبری ہو یعنی خوشی کی وجہ سے چہرہ کا رنگ متغیر ہو جائے۔ اور یہ بات صرف بچے غلام کی غیر سے متحقق ہوگی تو ہی آزاد ہوگا۔ فان بشروة معاتقوا لانها تحققت من الكل۔

اور اگر سمجھوں نے ساتھ ہی اس کو یہ خبر دی ہو تو سب آزاد ہو جائیں گے کیونکہ یہ بشارت سب کی طرف پکائی گئی۔ ولو قال ان اشتريت فلانا فهو حراً شتره انی یہ کفارہ عینہ لہ عجز لان المشروط کان النية لعل العتق وحی الیہین فاما الشراء مشروط۔ اور اگر کہا اگر میں نے فلان کو خرید لیا تو وہ آزاد ہے پھر اس کو اس نیت سے خریدا کہ اس کے کفارہ قسم میں آزاد ہو تو کفارہ ادا نہ ہوگا کیونکہ شرط یہ ہے کہ آزادی کی علت یعنی قسم کے ساتھ نیت متعلق ہو اور خریداری تو شرط یہ ہے یعنی جب اس کو خرید لیا تو وہ خریدتے ہی آزاد ہو گیا اور کفارہ اس وقت جائز ہوتا کہ جب آزادی کی علت یعنی قسم کے ساتھ کفارہ دینے کی نیت متعلق ہو اور وہ یہاں نہیں پائی گئی بلکہ آزادی کی شرط یعنی خرید کے ساتھ متعلق ہوئی تو کفارہ ادا نہ ہوگا۔ وان اشتوی اباک بنی من کفارة عینہ اجزاء عندنا خلاصنا الذفر والشاقي ولهما ان الشواء مشروط العتق فاما العلة فهي القابة وهذا لان الشواء اثبات الملك والامتاق الا لثمة وبعینهما منافاة ولان الشواء القویب اعتاق لقوله علیہ السلام ان یجوز ولد طالدة الا ان یجده مسلکاً فیشرطه فیضک جعل نفس الشواء اعتاقاً لانه لا یشتروط غیره فصار نظیر قوله منقاه فاداء۔

اور اگر کسی نے اپنے باپ کو خرید لیا اور حالیکہ اس کو کفارہ قسم سے آزاد کرنے کی نیت کرتا ہے تو ہمارے نزدیک کفارہ جائز ہوگا۔ اور اس میں زفر و شامی کا خلاف ہے ان دونوں کی دلیل یہ ہے کہ خریداری تو صرف آزادی کی شرط ہے اور اس کی علت قریب ہے کیونکہ خریداری اپنی ملک کا ثبوت کرنا ہوتا ہے اور آزاد کرنا اپنی ملک دور کرنے کا نام ہے اور ان دونوں باتوں میں منافات ہی تو خریداری علت آزادی ہو نہیں سکتی اور ہماری دلیل یہ ہے کہ اپنے قریب کو خریدنا اس کو آزاد کرنا ہوتا ہے کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ فرزند اپنے باپ کی کوئی مکافات نہیں کر سکتا سوائے اس کے کہ باپ کو کسی کا مملوک یا خرید کرے پس وہ آزاد ہو جائے رداہ مسلم والاربعة۔ اس میں خریدنے کو عتاق قرار دیا کیونکہ حدیث میں کوئی دوسری شرط نہیں لگائی ہے تو گویا اگر اس کی قرب کا

یہ قول ہے کہ سقاہ فارواہ یعنی اس کو پانی پلا کر سیراب کر دیا۔ ولوا اشتویۃ لہ یعنی ہذا
المسألة ان يقول لامة قد استولها بالنكاح ان اشتريتك فانت حرة عن كفارة يميني ثم اشتراها فانها تتق لوجود
الشرط ولا يعزیه عن الكفارة لان حريتها مستحقة بالاستيلاء فلا تضاف الى اليمين من كل وجه بخلاف ما اذا قال
لقتة ان اشتريتك فانت حرة عن كفارة يميني حيث يعزیه عنها اذا اشتراها لان حريتها غير مستحقة بجهة اخرى
فلم يفتل الاضافة الى اليمين وقد قارنته النية - اور اگر اپنی ام ولد کو کفارہ کی نیت سے خرید کر کفارہ جائز
میں ہے اور اس مسئلہ کے معنی یہ ہیں کہ جس باندی سے پہلے نکاح کر کے بچہ حاصل کیا تھا اس کو کہا کہ اگر
میں تجھے خریدوں تو تو میرے کفارہ قسم سے آزاد ہے پھر اس کو خرید کر شرط پائے جانے کی وجہ سے وہ آزاد
ہو جائے گی۔ لیکن کفارہ قسم سے کافی نہ ہوگی کیونکہ اس کی آزادی بوجہ ام ولد ہونے کے خود مستحق ہو چکی تھی تو
قسم کی طرف ہر طرح سے مضاف نہ ہوگی بخلاف اس کے اگر کسی ایسی باندی سے جو تہہ ہے یعنی اس کی ام ولد
نہیں ہے کہا کہ اگر میں تجھے خریدوں تو تو میرے کفارہ قسم سے آزاد ہے پھر خریدی تو کفارہ قسم ادا ہو جائے گا کیونکہ
اس کی آزادی کسی دوسری جہت سے مستحق نہیں ہے تو قسم کی وجہ سے آزادی کی نسبت میں کچھ خلل نہیں ہے اور
خرید کے ساتھ کفارہ کی نیت متحمل ہوگی پس کفارہ ادا ہو جائے گا۔ ومن قال ان تسري جارية فهي حرة تنسره
جارية كانت في ملكه عتقت لان اليمين العقدت في حقها لمصادفتها الملك وهذا لان الجارية منكوبة في هذا
الشرط فيتناول كل جارية على الافراد۔ اگر کہا کہ اگر میں کسی باندی کو اپنے تحت میں لاؤں تو وہ آزاد ہے

پھر اپنی مملوکہ باندی تحت میں لایا تو وہ آزاد ہوگی کیونکہ اس باندی کے
حق میں قسم منعقد ہوگی کیونکہ یہ قسم اس کی ملک میں واقع ہوئی اس کی وجہ یہ ہے کہ اس قسم میں باندی نمبر ہے تو
ایک ایک گھر کے کل باندیوں کو شامل ہے۔ وان اشتري جارية فتسراها لم تتق بهذا اليمين خلافا لفرق
فانه يقول التسري لا يبعث الا في الملك فكان ذكره ذكر الملك فسادا كما اذا قال لاجبية ان طلقك فخبدي حريصير
التزوج مذکور وانا ان الملك يصير مذکور واوره صفة التسري وهو شرط فيتقد بقدره فلا يظفر في حق صحبة
العزاء وهو الحرية وفي مسألة الطلاق انما يظفر في حق الشرط دون الجزاء حتى لو قال لها ان طلقك فانت طلاقا ثلاثا وتزوجها
وطلقها لا تطلق ثلاثا فخذ ذلك مسالما۔ اور اگر کوئی باندی خرید کر اس کو اپنے تحت میں لایا تو وہ اس قسم کی وجہ سے
آزاد نہ ہوگی اور اس میں نذر رحمہ اللہ کا خلاف ہے زفر رکھتے ہیں اپنے تحت میں جب ہی صحیح ہوتا ہے کہ ملک موجود
ہو تو تحت میں لانے کا ذکر یہی ملک میں لانے کا ذکر ہے تو ایسا ہوا کہ گویا کسی اجنبیہ عورت سے کہا کہ اگر میں تجھے
طلاق دوں تو میرا غلام آزاد ہے تو نکاح میں لانا گناہ مذکور ہو گیا اور ہماری دلیل یہ ہے کہ ملک کا مذکور ہونا بوجہ
اس ضرورت کے ہے کہ تحت میں لانا صحیح ہوا اور یہاں تحت میں لانا شرط ہے۔ پس جہاں تک ضرورت ہے
وہاں تک ملک کا مذکور ہونا فرض کیا جائے گا یعنی شرط تک ملک مذکور ہوگی اور جزا یعنی آزادی کے حق میں
ملک ظاہر نہ ہوگی۔ اور طلاق کے مسئلہ میں بھی ملک نکاح صرف شرط کے حق میں ظاہر ہوتا ہے نہ جزا کے حق
میں حتیٰ کہ اگر اجنبیہ عورت سے کہا کہ اگر میں تجھے طلاق دوں تو تو مطلقہ ٹھہرے پھر اس سے نکاح کر کے اس کو طلاق
دی تو تین طلاقیں واقع نہ ہوں گی پس یہی مسئلہ ہمارے مسئلہ کی نظیر ہے۔ ومن قال كل مملوك لي حريعتي امجات ادلاء
وہمدومہ ومبيدہ لوجود الاضافة المطلقة في هؤلاء اذا الملك ثابت فيهم رقبة ويدا۔ اور جس نے کہا کہ میرا ہر

مملوک آزاد ہے تو اس کی ام ولد یا نندیاں اور اس کے مدبر اور غلام سب آزاد ہو جائیں گے کیونکہ ان لوگوں کی طرف پوری نسبت پائی گئی اس لئے کہ ملک ان سب میں ازراہ ذات اور قبضہ ثابت ہے۔ ولا یعتق مکاتبہ الا ان ینہیہم لان الملک غیر ثابت ید اولھذا الا ینکأ کسابقہ ولا یصل لہ وطی المکاتبۃ بخلات ام الولد والمذنبۃ فاختلفت الاضافۃ فلا بد من النیۃ۔ اور اس کے مکاتب مملوک آزاد نہ ہوں گے مگر اس صورت میں کہ ان کی بھی نیت کرے اس واسطے کہ ملکیت مکاتب میں ازراہ قبضہ ثابت نہیں ہے یعنی مکاتب اپنے باحقوں کی کمان کا خود مختار ہے اسی واسطے اس کی کمان کا مالک مولی نہیں ہوتا ہے اور مولی کو مکاتبہ بالمدی سے وطی کرنا حلال نہیں ہے بخلاف ام ولد و مدبرہ کے پس مکاتب کی طرف مملوک ہونے کی نسبت میں نقصان ہے تو نیت ہونا ضرور ہے۔ ومن قال لنسوق لہ ہذا طالق او ہذا طلق الا ینقذہ طلق الا ینقذہ ولہ الخیار فی الاولین لان کلمہ اولیات احد المذکورین فقد اوخلھا بین اولیین ثم عطف الثالثة علی المطلقة لان العطف للمشارکۃ فی المحکم فغضت مجملہ فصارت کما اذا قال احد کما طالق وھذا کذا اذا قال لعبدہ۔ ہذا حصوا اوھذا وھذا اعتق الا ینقذہ ولہ الخیار فی الاولین لصا ینقذہ۔ اگر کسی نے اپنی عورتوں سے کہا کہ یہ عورت طالق ہے یا یہ اور یہ یعنی تین عورتوں کو خطاب کیا تو اخیر والی عورت طالق ہو جائے گی اور پہلی دونوں عورتوں میں اس کو اختیار باقی ہے بین دونوں میں سے جس ایک پر چلے طلاق واقع کرے۔ اس واسطے کہ حرف یا اس مفرق سے آتا ہے کہ دونوں میں سے کسی ایک میں یہ حکم ثابت ہو اور اس نے پہلے دونوں کے درمیان حرف یا داخل کیا ہے پھر اس نے تیسری عورت کو عورت مطلقہ پر عطف کیا ہے کیونکہ عطف والا حکمی شرکت کے واسطے ہوتا ہے تو وہ خاص کر اپنے محل پر رہے گا گویا اس نے یوں کہا کہ تم دونوں میں سے ایک طالعہ اور یہ طالعہ ہے۔ اسی طرح اگر اپنے غلاموں سے کہا یہ غلام آزاد ہے یا یہ اور یہ تو اخیر والا آزاد ہو جائے گا اور پہلے دونوں میں اس کو اختیار ہے بدلیل مذکورہ بالا نص یعنی حرف (یا) پہلی دونوں میں سے ایک کے لئے ہے۔

باب الیمین فی البیع والشراء والتزوج وغیر ذلک

یہ باب خرید اور فروخت اور نکاح کرنے اور ان کے سوائے دوسری چیزوں میں قسم کھانے کے بیان میں ہے۔ ومن حلف لا یبیع ولا یشتري ولا یؤجر فکل من فعل ذلک لم یحنث لان العقد وجہ من العاقد حتی کانت الحقوق علیہ وھذا لو کان العاقد ھو المالک یحنث فی یمینہ فکرم زوجہ ما ھو الشرط وھو العقد من الامور انما الثابت لہ حکم العقد۔ اور جس شخص نے قسم کھائی کہ خرید نہ کرے گا یا فروخت نہ کرے گا یا اجارہ نہیں کرے گا پھر ایک شخص کو وکیل کیا جس نے یہ کام کئے تو حانث نہ ہوگا کیونکہ یہ عقد وکیل کی طرف سے پایا گیا حق کہ اس کے حقوق بذمہ وکیل میں لہذا اگر قسم کھانے والا خود عاقد ہو تو اپنی قسم میں حانث ہو جائے گا تو جو بات شرط حق وہ نہیں پائی گئی یعنی قسم کھانے والے نے خود کوئی عقد نہیں کیا بلکہ اس کے واسطے صرف حکم ثابت ہوا ہے یعنی مثلاً وکیل کے خرید سے بچہ حاصل ہوئی وہ مالک کی ملک ہے۔

ولیکن وہ حالف کے عقد کرنے سے حاصل نہیں ہوتی تو وکیل کے عقد کرنے سے قسم کھانے والا حائث ہوگا۔
الادان نیوی ذلک لان فیہ تشدیداً او یکون الحالف ذالسلطان لا یتولے العقد بنفسه لانه یتع نفسہ معہ
یعنادہ۔ لیکن اگر اس نے اپنی قسم میں اس کی بھی نیت کی ہو تو حائث ہو جائے گا کیونکہ اس میں اس پر سختی پڑھتی
ہے یا قسم کھانے والا صاحب سلطنت ہو جو بذات خود ایسے امور کا عقد نہیں کیا کرتا ہے تو بھی وکیل کے عقد سے
حائث ہو جائے گا

اس لئے کہ اس نے اپنے آپ کو ایسے
کلام سے روکا جس کا کرنا اس کی عادت میں تھا۔ ومن حلف لا یتزوج او لا یطلق او لا یعتق فکل بدلک
حذث لان الوکیل فی ہذا سفیر و معبود و لهذا لا یضیفۃ الی نفسہ بل الی الامور و حقوق العقد توجع الی
الاموالیہ اور جس نے قسم کھائی میں نکاح میں نہیں لاؤں گا یا طلاق نہیں دوں گا یا آزاد نہیں کروں گا۔
پھر اس نے اس کلام کے واسطے کسی کو وکیل کیا تو حائث ہو گیا اس واسطے کہ ایسے معاملہ میں وکیل خالی سفر
ہوتا ہے یعنی اس نے دوسرے کی عبارت بیان کر دی۔ اسی واسطے وہ نکاح یا عتق یا طلاق کو اپنی طرف
نسبت نہیں کرتا ہے بلکہ موکل کی جانب نسبت کرتا ہے یعنی میرے موکل نے میرے واسطے نکاح کیا یا آزاد کیا یا
طلاق دی اور یہ عقود ایسے ہیں کہ ان کے حقوق موکل کی جانب راجع ہوتے ہیں وکیل کی جانب راجع نہیں ہوتے۔
ولو قال منیت ان لا اتکلم بہ لم یدین فی القضاء خاصۃً و مستشیراً فی المعنی فی الفرق انشاء اللہ تعالیٰ۔
اور اگر قسم کھانے والے نے کہا کہ میری صرف یہ مراد تھی کہ عقد نکاح یا عتق یا طلاق کا کلام میں خود نہیں بولوں
گا یعنی چاہا کہ وکیل کرنے سے حائث نہ ہو تو فقط قاضی اس کی تصدیق نہیں کرے گا یعنی ازراہ دیانت تصدیق
ہو سکتی ہے اور ہم اس کا فرق عنقریب بیان کریں گے انشاء اللہ تعالیٰ یعنی خرید و فروخت و اجارہ
میں اور نکاح و طلاق و اعتاق میں وجہ فرق آئندہ آتی ہے۔ ولو حلف لا یضرب عبداً او لا یتزوج عبداً او لا یتزوج شاتہ نامر
غیر لا ففعل یحذث فی عینہ لان الماکل لہ ولایۃ ضروب عبداً و ذی شاتہ ففعلک تو لیتہ غیرہ ثم منفقۃ
راجعة الی الامر فیجعل ہو مباشر اذ لا حقوق لہ توجع الی المامور۔ اور اگر قسم کھائی کہ اپنے غلام کو نہیں
مارے گا یا اپنی بکری ذبح نہیں کرے گا پھر دوسرے کو اس کام کا حکم کیا اس نے یہ کام کیا تو اپنی قسم میں حائث
ہو گیا کیونکہ مالک کو اپنے غلام کے مارنے اور بکری ذبح کرنے کا اختیار ہے تو وہ بجائے اپنے دوسرے کو
قائم کر سکتا ہے۔ پھر اس کام کا نفع مالک ہی کو پہنچے گا تو وہی اس کام کا کرنے وال قرار دیا گیا کیونکہ اس کام
کے کوئی حقوق نہیں ہیں جو نائب کی طرف راجع ہوں۔ وقال منیت ان لا ادتی ذلک بنفسی دین فی القضاء
بجلائہ ما تقدم من الطلاق وغیرہ و وجہ الفرق ان الطلاق یس الذکما بکلام یفنی الی وقوع الطلاق مینما
ولامرید ذلک مثل اتکلم بہ واللفظ ینتظمہما فاذا ذی الکلم فقد ذی المخصوص فی العام فیدین ویانۃ لا
قضاء لہما الذی والضرر یصل حتی یعرف بانفوا والنیۃ الی الامر بالتسیب مجازاً فاذا ذی الفعل بنفسہ فقد
ذی الخفیۃ فیصدق فیما تہ وقضاء۔ اور اگر قسم کھانے والے نے کہا کہ مار و ذبح کا متولی بذات خود ہونا میری
مراد تھی تو قاضی بھی اس کی تصدیق کرے گا حالانکہ طلاق و نکاح میں تصدیق نہیں کرتا تھا اور وجہ
فرق یہ ہے کہ طلاق کچھ نہیں سوائے اس کے کہ ایسا کلام بولے جس سے زوجہ پر طلاق واقع ہو جائے اور اس کام کا

حکم دینا مثل خود بولنے کے ہے اور جس لفظ سے قسم کھائی ہے وہ خود بولنے کو اور دوسرے کی زبان سے کہانے کو دونوں کو شامل ہے پھر اگر اس نے خود یہ لفظ بولنے کی نیت کی تو اس نے عام میں خاص کی نیت کی تو دیانت کی راہ سے تصدیق ہوگی لیکن قاضی تصدیق نہیں کرے گا۔ پھر مارنا اور ذبح کرنا ایک محسوس فعل ہے جو اپنی اثر سے پہچانا جاتا ہے اور موکل کی طرف فعل کی نسبت کرنا مجازاً اس وجہ سے ہے کہ وہی سبب واقع ہوا۔ پس اگر قسم کھانے والے نے بذات خود نہ کرنے کی نیت کی ہو تو اس نے اپنے قول کے حقیقی معنی مراد لے کر تواراہ دیانت تصدیق ہوگی اور قاضی بھی اس کی تصدیق کرے گا۔ ومن حلف لا يضرب ولده فاموالنا فاضربہ لم یجئت فی جمیعہ لان منفعة ضرب الولد عائدة الیہ وهو التادیب والعقوب فلم یسب فعلہ الے الامر بخلاف الامر یضرب العبد لان منفعة الاتیمار بالمرء فیضاف الفعل الیہ۔ اور جس نے قسم کھائی کہ اپنے فرزند کو نہیں ماروں گا پھر اس نے کسی آدمی کو حکم دیا جس نے اس کے فرزند کو مارا تو یہ اپنی قسم میں حائث نہ ہوگا کیونکہ بچہ کے مار کا نتیجہ و نفع خود بچہ کو پہنچتا ہے یعنی وہ ادب سیکھتا اور راہ راست پر آجاتا ہے تو نائب کا فعل اس کے حکم دینے والے کی طرف منسوب نہ ہوگا۔ بخلاف اس کے جب غلام کو مارنے کا حکم دیا تو نائب کا مارنا مثل حکم دہندہ کے ہے کیونکہ اس مار کا نفع یہ ہے کہ غلام اپنے مولیٰ کا حکم بجا لاوے تو مارنے کا فعل اس کے مولیٰ کی طرف منسوب ہوگا۔ ومن قال یضربہ ان بدت لک هذا الثوب فاموالہ طاق ذلک الخوف علیہ ثوبہ فی ثياب الحالف فباعہ ولم یعلم لم یجئت لان حرف اللام دخل علی الیبع فیقتضی اختصاصہ بہ وذلك بان یفعله بامرہ اذا بیع بجر سے فیہ النیابة ولم یجد بخلاف ما اذا قال ان بدت ثوباً ک حث یحذف اذا باع ثوباً مملو کالہ سوار بامرہ اولیئرا مرہ علم بذلك ولم یعلم لان حرف اللام دخل علی العین لک اقرب الیہ فیقتضی اختصاص العین بہ ذلک بان یكون مملو کالہ ولقیوہ العیانة والحیاطة وکل ما یجوز فیہ النیابة بخلاف الاکل والشرب وضرب الغلام لانه یحتمل النیابة فلا یفتقر المحکم فیہ فی الوجہین۔ اگر زید نے خالد سے کہا کہ اگر یہ کپڑا میں نے تیرے واسطے فروخت کیا تو میری جو روپا لقمہ ہے پھر خالد نے زید کے کپڑوں میں یہ کپڑا پوشیدہ کر دیا پھر زید نے سب کپڑے فروخت کر دیئے حالانکہ اس کو خالد کے کپڑے کا علم نہیں ہے تو وہ حائث نہ ہو کیونکہ تیرے واسطے فروخت کرنا مقتضی ہے کہ فروخت خاص اسی کے واسطے ہو۔ اور اس کی یہ صورت ہے کہ خالد کے حکم سے اس کا یہ کپڑا فروخت کرے۔ کیونکہ یہ ایسی چیز ہے کہ اس میں نیابت جاری ہوتی ہے۔ اور یہ بات نہیں پائی گئی بخلاف اس کے اگر بچوں کو کہا ہو کہ اگر میں نے تیرا یہ کپڑا فروخت کیا تو حاضر ہو جائے گا کیونکہ اس نے خالد کا مملوک کپڑا فروخت کیا تو حائث ہوا خواہ اس کے حکم سے ہو یا بغیر حکم ہو اور خود زید یہ جانتا ہو یا نہ جانتا ہو کیونکہ تیرا کپڑا کہنے سے خاص کر یہ کپڑا خالد کا ہونا چاہیے اور یہ اس طور پر ہو سکتا ہے کہ اس کا مملوک ہو اور جو حکم یہاں بیچ میں مذکور ہوا وہی ہر ایسے فعل میں جاری ہے جس میں نیابت ہو سکتی ہے۔ جیسے زرگری و سلانی اور یہ کہ نوا صدقہ کرنا اور کتاب کو مارا اور غلام کو مارنا۔ ع۔ بخلاف کھانے اور پینے اور فرزند کو مارنے کے کیونکہ ان چیزوں میں سے کوئی چیز قابل نیابت نہیں ہے تو دونوں صورتوں میں حکم عقوف نہ ہوگا نہ سے یعنی اگر کہا کہ اگر میں نے تیرا طعام کھایا یا تیرا پانی پیا یا تیرا لڑکا مارا تو میرا غلام آزاد ہے تو جب ایسا کرے حائث ہوگا کیونکہ اس کی طرف سے نائب ہو کر یہ کام نہیں کر سکتا ہے تو خواہ اس کے حکم سے کرے یا

بغیر حکم اور خواہ جان کر کرے یا بغیر جانے بہر حال حائث ہو جائے گا۔ ع۔ ومن قال هذا العبد حران بعتہ
قباعہ علی انہ بالخیار عتق لوجود الشوط وهو البیع والملك فیہ قائم فینزل المجاز۔ اور جس نے کہا کہ یہ غلام
آزاد ہے اگر میں اس کو فروخت کر دوں پھر اس غلام کو اس شرط پر فروخت کیا کہ مجھے اختیار حاصل ہے یعنی
اپنے واسطے جا کر کسی شرط کی تو غلام آزاد ہو جائے گا۔ کیونکہ شرط یعنی بیچنا پایا گیا اور غلام میں ابھی ملکیت قائم
ہے تو جزا نازل ہوگی نہ اور اگر اس نے قطعی بیع کر دی ہو تو غلام آزاد نہ ہوگا کیونکہ وہ بیع کے بعد آزاد
ہونا چاہیے حالانکہ بعد بیع کے وہ اس کی ملک میں باقی نہیں رہا۔ ع۔ وکذا لوقال انشتوی ان اشتویتہ
فہو حرنا مشتوا علی انہ بالخیار یعنی ایضاً لان الشوط قد تحقق وهو الشراء والملك قائم فیہ وھذا
علی اصلہما ظاہر وکذا علی اصلہ لان هذا العتق بتعلیقہ والمعلق کالمعجز ولیجز العتق یتبہ الملك
سابقاً علیہ فکذا ھذا۔ اسی طرح اگر مشتری نے کہا کہ اگر میں اس کو خریدوں تو یہ آزاد ہے پھر اس
کو اس شرط پر خریدا کہ مجھ کو عین دن تک عیار حاصل ہے یعنی جا کر خریدتا تو بھی آزاد ہو جائے گا اس واسطے
کہ شرط یعنی خرید متحقق ہوگئی اور ملکیت اس غلام میں قائم ہے اور ملکیت ہونا صاحبین کے اصول پر ظاہر
ہے یعنی جا کر ہونے سے بیع میں مشتری کی ملکیت ثابت ہو جاتی ہے اور امام کی اصل پر بھی ظاہر ہے اس
واسطے کہ یہ آزادی شرطیہ ہے اور شرطیہ آزادی مانندی الحال بغیر شرط کے ہوتی ہے اور اگر مشتری جا کر
خریدنے کے بعد بالفعل آھو کر دیتا تو کہا جاتا کہ آزادی سے پہلے ملک ثابت ہوگئی یعنی اس نے اپنی جا کر کا
اختیار توڑ کر خرید پوری کر کے آزاد کیا تو ایسا ہی اس مسئلہ میں ہوگا یعنی وہ غلام مشتری کی ملک میں آکر آزاد
ہو گیا اور جا کر کا اختیار ٹوٹ گیا۔ ومن قال ان لم یلب هذا العبد او هذه الامۃ فامرأۃ طالق فاعتق او بدت طلقت
امراتہ لان الشوط قد تحقق وهو عدم البیع لفوات محلیۃ البیع واذا قالت المرأة لزوجھا تزوجت علی نفال کل امرأۃ
لے طالق ثلثا خلقت هذه التي خلقت فی القفار وعن ابی یوسف انها لا تطلق لانه اخرجہ جوایا ینطبق علیہ و
لان عوضہ امرأۃ ہا وھو یطلق غیرھا یتقید بہ وجہ الظاہر عموم الکلام وقدین اعلیٰ حرف الجواب فیعقل
مبتدیا وقد یکون عوضہ ایما شاحین اعترضت علیہ فیما حلہ اشروع ومع التودہ لا یصلح مقیدا وان ذوی غیرھا
یسق دیانۃ لاقتانۃ فیصل العام اگر مولیٰ نے کہا کہ اگر میں یہ غلام یا یہ باندی فروخت نہ کر دوں تو میری جو رو
طالق ہے۔ پھر اگر اس کو آزاد یا بند کر دیا تو اس کی جو رو طالق ہو جائے گی اس واسطے کہ شرط پائی گئی یعنی
بیع نہ کرنا پایا گیا کیونکہ وہ بیع کا محل نہیں ہے۔ اور اگر زوجه نے اپنے شوہر سے کہا کہ تو نے میرے اوپر کسی
سے نکاح کیا ہے تو شوہر نے جواب دیا کہ ہر زوجہ جو میرے واسطے ہر تین طلاق سے طالق ہے تو حکم قضاء
میں یہ عورت بھی طالق ہو جائے گی جس نے اس کو قسم دلائی ہے۔

اور امام ابو یوسف سے یہ بھی روایت ہے کہ قسم دلانے والی طالق نہ ہوگی کیونکہ شوہر نے یہ قسم اس
کے جواب میں کہی ہے تو اس کے سوال پر منطبق کی جائے گی اور اس لئے کہ شوہر کی غرض یہ ہے کہ اس
زوجہ کو راضی کرے اور یہ بات جب ہی ہوگی کہ جب اس کے سولے دوسری عورتیں طالق ہوں ہیں
طلاق دوسری عورتوں کے ساتھ مقید ہوگی اور اقل جو ظاہر الروایت مذکور ہوئی اس کی وجہ یہ ہے کہ شوہر
نے کلام کو عام کہا ہے اور اس نے مقدار جواب سے بڑھا دیا تو یہ ابتدائی کلام قرار دیا جائے گا۔ اور کبھی یہ غرض بھی

ہوتی ہے کہ جب زوجہ نے اس پر ایسے امر میں اعتراض کیا جس کو شرع نے اس پر حلال کیا ہے تو اس نے طلاق سے زوجہ کو وحشت دلائی یعنی اس کے عام کلام میں احتمال ہے کہ شاید عورت کی رضامندی کا قصد کیے اس زوجہ کے سوائے دوسریوں کو مراد لیا ہو۔ اور شاید کہ غصہ ہو کے اس کو طلاق دینے کا قصد کیا ہو پس تردد کے ساتھ یہ صلاحیت باقی نہ رہی کہ کلام کو خاص کیا جائے اور اس نے اگر دعویٰ کیا کہ میں نے اس عورت کے سوائے دوسری عورتوں کا قصد کیا تھا تو دیانت کی راہ سے اس کی تصدیق ہوگی مگر قاضی تصدیق نہیں کرے گا کیونکہ یہ عام کو خاص کرنا خلاف ظاہر ہے۔

باب الیمین فی الحج والصلوة والضوم

یہ باب حج اور غزا اور روزے کی قسم کے بارے میں ہے۔ قال ومن قال دھوف الکعبة اولیٰ غیر حاصل المشی الی بیت اللہ تعالیٰ اولیٰ الکعبة ضلیہ حجة ادموۃ ماشیا وان شاردکب واهراق دما وانی القیاس لایلزمہ شی لانہ التزم ما لیس بقربة واجبة دلا مقصوده فی الاصل واذہنا ما اثر عن علی ولانہ الناس تعارفوا بحیاب الحج والعمرة بعض اللفظ فصار کما اذا قال علی فی زیارة البیت ماشیا فیلزمہ ماشیا وان شاردکب واهراق دما وقد ذکرناہ فی المناسک۔ امام محمد نے جامع صغیر میں فرمایا کہ جو شخص کعبہ میں ہے یا دوسری جگہ ہے اگر اس نے کہا کہ بیت اللہ یا کعبہ کی طرف پیدل چلتا ہوں یا کہ جو شخص کعبہ میں ہے یا دوسری جگہ ہے اگر اس نے چاہے سوار ہو جاوے۔ مگر ایک قریبانی دے اور قیاس چاہتا ہے کہ اس پر کچھ واجب نہ ہو کیونکہ اس نے ایسی چیز اپنے اوپر لازم کر لی جو اصل میں قریبہ واجبہ یا مقصودہ نہیں ہے اور جو ہمارا مذہب ہے وہ حضرت علی کریم اللہ وجہہ سے مروی ہے اور اس دلیل سے کہ لوگوں کے عرف میں اس لفظ سے حج یا عمرہ واجب ہونا معروف ہے جیسے اس صورت میں کہا کہ مجھ پر پیدل زیارت بیت اللہ واجب ہے تو اس پر پیدل جانا واجب ہوگا اور اگر چاہے سوار ہو کر قریبانی دے اور ہم اس مسئلہ کو کتاب مناسک الحج میں مذکور کرتے ہیں کہ اصل یہ ہے کہ جس نے بیت اللہ یا کعبہ کی طرف پیدل چلنا اپنے اوپر لازم کیا تو ظاہر لفظ یہ تھا کہ کعبہ کی طرف پیدل جاوے اگرچہ صرف ایک دو کوس ہو لیکن لوگوں کی عرف میں ایسے کلام سے یہ مقصود ہوتا ہے کہ کعبہ تک جا کر حج یا عمرہ ادا کرے گا رہا یہ کہ پیدل جاوے یا سوار ہو تو پیدل استحسان یہ ہوتا ہے کہ پیدل جائے اور اگر سوار ہو گیا تو بھی جائز ہے لیکن اس کو قریبانی دینی ہوگی۔ اور قیاس یہ تھا کہ سوار ہونے سے قربانی لازم نہ ہو اس واسطے کہ پیدل چلنا کوئی قریبہ مقصودہ یا واجبہ نہیں ہے لیکن قیاس کو ترک کیا اور اس حکم کی اتباع کی جو حضرت علی کریم اللہ وجہہ سے مروی ہے۔

چنانچہ امام محمد نے آثار میں ابراہیم نخعی سے روایت کی کہ جس نے اپنے اوپر پیدل جانا لازم کیا پھر وہ کچھ دور پیدل چلا اور کچھ دور سوار ہوا تو نخعی نے فرمایا کہ وہ لوٹ کر جہاں سے سوار ہوا ہے وہاں سے پھر پیدل چلے۔ امام محمد نے اس کی روایت کے بعد کہا کہ ہم اس قول کو اختیار نہیں کرتے بلکہ حضرت علی کریم اللہ وجہہ کا قول لیتے ہیں کہ اگر سوار ہو گیا تو ایک ہدیہ بھیجے اور بکری کافی ہے جس کو وہاں ذبح کر کے صدقہ کر دے۔

اور خود کچھ نہ کھائے اور ایک عمرہ یا ایک حج ادا کرے اور اس کے سولے اس پر کچھ واجب نہیں ہے اور یہی ابو حنیفہ کا مذہب ہے۔ انتہی پہنچی نے اپنے اسناد کے ساتھ شافعی سے روایت کی کہ حدیث ابن علیہ عن عبد بن ابی عروہ عن قتادة عن الحسن بن علی رضی اللہ عنہ۔ اور عبد الرزاق نے اپنے استاد سے عن ابراہیم بن یحییٰ عن علی رضی اللہ عنہ روایت کی اور اس میں مذکور ہے کہ پیدل حج کو جائے اور اگر عاجز ہو تو سوار ہو لے اور ایک ہدی بھیجے۔ ان دونوں اسناد کے راوی سب ثقہ علماء ہیں لیکن حسن و ابراہیم نے حضرت علی کرم اللہ وجہہ سے نہیں سنا ہے اور یہ بھی ہمارے نزدیک مفسر نہیں ہے اور حدیث عقید بن عامر میں مذکور ہے کہ میری بہن نے بیت اللہ کو پیادہ جانے کی نذر کی۔ پھر پیدل جانے سے عاجز ہوئی تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے فرمایا کہ پیدل چلے اور سوار ہو کر چلے رواہ البخاری و مسلم اور یہ حدیث ابن عباس نے روایت کی اور اس میں اس قدر زیادہ ہے کہ وہ ایک ہدی بھیجے رواہ ابویعلیٰ والطحاوی و ابویہیٰ اور یہ حدیث امام احمد نے مستند میں اور ابوداؤد و ترمذی و نسائی و ابن ماجہ نے سنن میں روایت کی اور عمران ابن حصین کی روایت میں ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے جو خطبہ پڑھا اس میں ہزار ہا کھدقہ کا حکم دیا اور مشہ سے منع کیا اور فرمایا کہ یہ بھی مشہ ہے کہ آدمی پیدل حج کی نذر کرے پھر جس نے پیدل حج کی نذر کی اس کو چاہیئے کہ ایک قربانی لے دے اور سوار ہو لے رواہ الحاکم۔ م ف ع۔ و لوقال علی الخوارج اذ الذہاب الی بیت اللہ قبل ان یصلوا فلا یضی علیہ لان التزام الحج والعمرة بهذا اللفظ غیور متعاند۔ اور اگر اس نے کہا کہ مجھ پر بیت اللہ کی طرف نکلنا یا جانا لازم ہے تو اس پر کچھ واجب نہیں کیونکہ حج یا عمرہ اپنے اوپر لازم کرنا ایسے کلام سے متعارف نہیں ہے نہ پس حکم قیاس کے موافق رہے گا یعنی کچھ لازم نہ ہوگا۔ و لوقال علی المثنی الی المحرم الی الصفا والمروة فلا یضی علیہ وهذا عند ابی حنیفہ وروای ابو یوسف و محمد بن یحییٰ فی قوله علی المثنی الی المحرم حجة اور عمرة و لوقال الی المسجد الحرام فهو علی هذا الاختلاف لهما ان المحرم شاعل علی البیت بالاتصال و کذا المسجد الحرام شامل علی البیت فصار ذکوة بخلات الصفا والمروة لانها منفصلان عنه ولہ ان التزام الاحرام بهذا العبارة غیور متعاند ولا یمکن ایجابہ باعتبار حقيقة اللفظ فامتنع اصلا۔ اور اگر کہا کہ مجھ پر حرم کی جانب یا صفا و مروة کی جانب چلنا واجب ہے تو اس پر کچھ واجب نہ ہوگا۔ یہ امام ابو حنیفہ کا قول ہے اور

صاحبین نے فرمایا کہ جب اسے کہا کہ مجھ پر حرم کی طرف چلنا واجب ہے تو اس پر حج یا عمرہ واجب ہوگا اور اگر اس نے کہا کہ مجھ پر مسجد حرام کی طرف چلنا واجب ہے تو امام ابو حنیفہ کے نزدیک کچھ لازم نہ ہوگا اور صاحبین کے نزدیک حج یا عمرہ واجب ہوگا صاحبین کی دلیل یہ ہے کہ حرم بطریق اتصال کے خانہ کعبہ کو شامل ہے اور اسی طرح مسجد الحرام بھی بیت اللہ کو شامل ہے تو حرم یا مسجد الحرام کا ذکر کرنا مش بیت اللہ کے ذکر کے ہے بخلاف صفا و مروة کے کیونکہ یہ دونوں بیت اللہ سے الگ ہیں۔ اور امام ابو حنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ کسی عبارت سے احرام باندھنے کا التزام لوگوں کے محاورہ میں معروف نہیں ہے تو قیاس پر عمل رہے گا اور لفظ کے حقیقی معنی کا لحاظ کر کے احرام واجب کرنا ممکن نہیں ہے تو بالکل متنع ہو گیا ہے یعنی چلنے کا لفظ کچھ باندھنے کے واسطے موضوع نہیں ہے اور عرف میں بھی اس سے احرام مراد نہیں ہوتا ہے تو جب لغت و عرف دونوں طرح سے احرام پر اس لفظ کی دلالت نہ ہوئی تو احرام کا واجب کرنا ممتنع ہو گیا۔ ع۔ و م قال عبدی حوان لم ارج العام فقال یحییٰ و شہد شہادات علی انہ ضعی العام بالکوفة لم یعتق عبده و هذا عند ابی حنیفہ و ابی یوسف و قال محمد بن یحییٰ لان هذه شہادة قامت علی امر معلوم و هو النضیجة و من ضرورتہ انشراح فی تحقیق الشرط

ولہما انہما قامت علی النفی لان المقصود منها نفی الحج لاثبات التضعیف لانه لامطالب لہما فصار کما اذا شہدا
انہ لم یح غایۃ الامران ہذا النفی مما یحیط علم الشاہد بہ ولکنہ لا یمیز بین نفی و نفی تیسرا۔ اور جس نے کہا
میرا غلام آزاد ہے اگر میں اس سال حج نہ کروں پھر اس نے دعویٰ کیا کہ میں نے حج کر لیا اور دو گواہوں نے یہ
گواہی دی کہ اس نے اس سال کو ذہ میں قربانی دی ہے تو اس کا غلام آزاد نہ ہوگا اور بہ امام ابو حنیفہ و
ابو یوسف کا قول ہے اور امام محمد نے کہا کہ آزاد ہو جائے گا (اور اسی کو ابن الہمام نے ترجیح دی) کیونکہ یہ
گواہی ایک امر معلوم پر قائم ہوئی یعنی اس سال کو ذہ میں قربانی کرنا اور اس کے ساتھ یہ بات ضروری ہے
کہ حج نہ کرو ہوگا تو شرط متحقق ہو جائے گی اور امام ابو حنیفہ و ابو یوسف اسی دلیل سے کہ یہ گواہی نفی پر قائم
ہوئی ہے کیونکہ اس گواہی کا مقصود یہ ہے کہ حج نہ کرو ہو اور قربانی کا ثابت کرنا مقصود نہیں ہے کیونکہ
قربانی کا کسی بندہ نے مطالبہ نہیں کیا ہے تو ایسا ہو گیا کہ گواہوں نے یوں گواہی دی کہ اس نے اس سال حج نہیں
کیا (حالانکہ نفی پر گواہی بالاتفاق قبول نہیں ہوتی) غایت الامر یہ ہے کہ یہ نفی ہے جس کو گواہ کا علم محیط ہو سکتا
ہے ولیکن آسانی دینے کے واسطے ایک قسم کی نفی اور دوسرے قسم کی نفی میں فرق نہیں رکھا گیا ہے۔

ومن حلف لا یصوم ذوی الصوم وصام ساعة ثم انظر من يوم حدث لوجود الشوط اذا الصوم هو الامساك عن
المقطوعات علی قصد التقوی۔ اور جس نے قسم کھائی کہ میں روزہ نہ رکھوں گا پھر اس نے صوم کی نیت
کی اور ایک ساعت صائم ہو کر اسی دن افطار کر دیا تو حائث ہو گیا کیونکہ بشرط پانی گئی اس واسطے کہ
صوم کے معنی یہ ہیں کہ کھانے پینے و جماع سے تقرب کی نیت کر کے رک رہے ہو لو حلف لا یصوم یوما او صوما
فصام ساعة ثم افطرا لا یحسب لانه یؤدیه الصوم التام المعتمد بشرط ان لا یأخذ لک بائنا من الے آخوالیوم والیوم صریح فی
تقدیر المدة بہ۔ اور اگر قسم کھائی کہ ایک دن روزہ نہ رکھوں گا پھر ایک ساعت رکھ کر توڑ دیا تو
حائث نہ ہوگا کیونکہ اس لفظ سے پورا صوم جو شرعاً معتبر ہے مراد ہوتا ہے اور ایسا روزہ جب ہی ہوگا کہ جب
آخر دن تک پورا کرے اور مقدار صوم کی مدت بیان کرنے کو دن کا لفظ صریح ہے۔ ولو حلف لا یصلی فقام
وفور و رکع لم یحسب وان سجد مع ذلك ثم قطع حنث والقیاس ان یحسب بالافتتاح اعتبارا بالاشروع فی الصوم وجہ
الاستحسان ان الصلوة عبادة عن الامکان المختلفة فمالم یات لجمیعہا لانسبی صلوة بطلان الصوم لانه رکن واحد
وهو الامساك ویكفرد فی الجز والثانی ولو حلف لا یصلی صلوة لا یحسب مالم یصل رکعتین لانه یؤدیه الصلوة المعتقوة
شروعاً و اتماماً و کفایتاً عن التیوار۔ اور اگر قسم کھائی کہ نماز نہیں پڑھوں گا پھر کھڑا ہوا اور قرأت پڑھی اور
رکوع کیا پھر توڑ دی تو حائث نہیں ہوگا اور اس کے ساتھ سجدہ بھی کر لیا پھر توڑی تو حائث ہو گیا اور قیاس یہ
چاہتا تھا کہ جیسے روزہ شروع کرنے میں حائث ہو جاتا تھا ویسے ہی نماز شروع کرنے میں حائث ہو جائے اور
استحسان کی وجہ یہ ہے کہ نماز مجموعہ ارکان مختلفہ ہے تو جب تک جملہ ارکان کو ادا نہ کرے نماز اس کا نام نہ ہوگا۔
بخلاف صوم کے کہ وہ ایک ہی رکن یعنی مفطرات سے رکھنے کا نام ہے اور یہی ایک ساعت سے درجہ نیت
میں مکر رہوتا ہے اور اگر یوں قسم کھائی کہ کوئی صلوة نہیں پڑھوں گا تو جب تک دو رکعتیں نہیں پڑھے من بعد کے
تب تک حائث نہ ہوگا کیونکہ اس کلام سے ایسی نماز مراد ہوتی ہے جو شرعاً معتبر ہو اور ایسی نماز مکرور رکعتیں ہیں کیونکہ
ایک طاق رکعت سے ممانعت وارد ہے فیہ چنانچہ ابن عبدالبر نے تمہید میں ابو سعید خدری رضی اللہ عنہ سے روایت

کی کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے تیسرا یعنی چھٹ رکعت سے منع کیا ہے بایں طور کہ آدمی ایک رکعت پڑھ کر اس کے ساتھ دو رکعت کرے۔ اس کے اسناد میں عثمان ابن عفان ابن عباس بن ربیعہ میں کلام ہے۔ چنانچہ عبدالحق نے کہا کہ اکثر اس کو اپنی حدیث میں دہم ہو جاتا ہے اور ابن القطن نے کہا کہ یہ حدیث شاذ ہے اور ابن الجوزی نے کہا کہ اس کی تفسیر حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہما سے اس طرح وارد ہے کہ تیسرا وہ نماز جس کے رکوع میں نقصان ہو لیکن یہاں یہ تفسیر نہیں ہو سکتی کیونکہ خود اس حدیث میں تفسیر موجود ہے۔ م۔ع۔

باب الیمین فی لبس الثیاب الحی وغیر ذلک

یہ باب کپڑے پہننے اور زیور پہننے (اور زمین وغیرہ پر بیٹھنے) اور اس کے سوائے دیگر امور میں قسم کھانے کے بیان میں ہے۔ ومن قال لامرأته ان لبست من غیر لیك فهو ھدی فاشترى قطنا وغرلته فنجیة فلبسہ فهو ھدی عند ابی حنیفۃؒ وقال الیس علیہ ان یدھى حتى تغزل من قطن ملکہ یوم حلف ومعنی الھدی التصدیق بہ ہککۃ لانہ اسم لما یدھى الیہا لھما ان النذر افعال مع فی الملکۃ او مضافا الی سبب الملکۃ ولم یوجد لان اللبس وغزل الموائۃ لیس من اسباب ملکہ ولہ ان غزل الموائۃ عادیۃ یکون من قطن المزدھج والمعتاد ھو الموائۃ وذلك سببہ منہ ولھذا یبحث اذا غزلت قطن مملوک لہ وقت النذر لان القطن لم یصر من کورہ۔ جن نے اپنی زوجہ سے کہا کہ اگر میں نے تیرے کاتے سو سے سیرا پہنا تو وہ بدی ہے یعنی فقرا ایک پر صدقہ ہے پھر شوہر نے روٹی خریدی۔ پس اس کو عورت نے کاتا پھرا اس کو بنا پھر شوہر نے پہنا۔ امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک وہ بدی ہے (اور چاہے اس کی قیمت فقرا کو صدقہ کر کے دے دے) اور صاحبین نے کہا کہ شوہر پر بدی کرنا واجب نہیں ہے۔ یہاں تک کہ عورت ایسی روٹی کا سوٹ کاتے جس کا قسم ہے روز شوہر ملکہ تھا اور بدی کے معنی یہ ہیں کہ اس کو مکہ میں صدقہ دے دے کیونکہ بدی اس چیز کو کہتے ہیں جو مکہ کو بدیہ بھیجی جائے اور دلیل صاحبین یہ ہے کہ ندامت کی چیز میں ہی معیع ہوتی ہے جو بالفعل اپنی مملوک ہو یا سبب ملک کی طرف مضاف ہو (مثلاً اگر میں اس غلام کو خریدوں تو یہ آزاد ہے) اور ان دونوں میں سے کوئی بات یہاں نہیں پائی گئی۔ کیونکہ عورت کا کاتنا اور مرد کا پہنا کچھ فرق کے مالک ہو جانے کے اسباب میں سے نہیں ہے اور امام ابو حنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ عادت یوں جاری ہے کہ عورت اپنے شوہر کی روٹی سے سوٹ کاٹی ہے اور قسم میں وہی مراد ہوتا ہے جو معتاد ہو اور یہ شوہر کے مالک ہو جانے کا سبب ہے۔ اسی واسطے نذر کے وقت شوہر کی مملوکہ روٹی سے جب زوجہ کاتے تو شوہر حائل ہو جاتا ہے کیونکہ روٹی یہاں لفظاً مذکور نہیں ہوتی فقہ رومی ملکوں میں عورت اپنے شوہر کی روٹی سے کاتا کرتی ہے لہذا وہاں امام کے قول پر فتویٰ ہے اور مصر کے شہر دہلی میں عورت اپنی روٹی کاٹی ہے تو صاحبین کے قول پر فتویٰ دیا جاوے۔ النذر۔ ومن حلف لایس خلیا فلیس خاتم فضۃ لم یحلف لانہ لیس بے عونا ولا شریاً حتی ینج استعمالہ للوجال داخنتہ بہ لقصد الخدم۔ اور جس نے قسم کھائی کہ میں زیور نہیں پہنوں گا پھر اس نے چاندی کی انگوٹھی پہنی تو حائل نہیں ہوگا کیونکہ عرف میں اس کو زیور نہیں کہتے ہیں اور شرعاً بھی زیور نہیں ہے۔

حق کہ مردوں کو اس کا پہنا اور مہر کی غرض سے استعمال کرنا مباح کیا گیا ہے۔ وان کان من ذہب حنث لانه
 حل دھندلا یحل استعمالہ للرجال۔ اور اگر سونے کی انگوٹھی ہو تو حائض ہو جائے گا کیونکہ یہ زہرور ہے اور اسی
 وجہ سے مردوں کو اس کا استعمال حلال نہیں ہے نہ اور اگر چاندی کی انگوٹھی زانی انگوٹھیوں کی شکل پر ہو
 بایں طور کہ اس میں مگینہ ہو تو حائض ہو جائے گا یہی صحیح ہے اور اگر اس پر سونے کا طبع ہو تو حائض ہونا چاہیے
 جیسے پازرب و کلنگ میں ہوتا ہے۔ و۔ اگر کہا کہ عورت کے کاتے سوت سے نہ پہنوں گا پھر اس کا حکم پہنا تو
 امام ابو یوسف کے نزدیک حائض نہ ہوگا اور اسی پر فتویٰ دیا جاوے جیسے کہا کہ فلاں کا بننا نہیں پہنوں گا
 پھر اس کے غلام کا بنا ہوا پہنا تو حائض نہیں ہوگا بشرطیکہ فلاں شخص اپنے ہاتھ سے بننا ہو ورنہ حائض ہو جائے گا۔
 ت۔ ولو لبس عقد لؤن غیر مومع لایحنت عندابی حنیفۃ و قالابیحنت لانه حل حقیقۃ معنی سمی فیہ القرآن ولہ انہ
 لا یعتلی بہ عرفا الامرصاعا دینی الایمان علی العوف وقیل هذا اختلافہ عسروں مان ولغی بقولہما لان اعلیٰ علی
 الانقاد معتاد۔ اور اگر موتی کا بار بغیر حنڈ پہنا تو امام ابو حنیفہ کے نزدیک حائض نہیں ہوگا اور صاحبین نے
 کہا کہ حائض ہو جائے گا کیونکہ یہ درحقیقت زہرور ہے حتیٰ کہ قرآن میں اس کو زہرور کہا گیا ہے اور امام ابو حنیفہ
 کی دلیل یہ ہے کہ عرف میں موتیوں کو بطور زہرور کے جب ہی پہنتے ہیں کہ مرصع کہیں اور قسموں کا مدار عرف پر ہوتا
 ہے۔ بعض مشائخ نے فرمایا کہ یہ اختلاف اپنے اپنے زمانہ کی بناء پر ہے۔ اور صاحبین کے قول پر فتویٰ دیا جائے
 گا کیونکہ خالی موتیوں کو بطور زہرور پہنا جاوے زمانہ میں معتاد ہے۔ ومن حلف لانیام علی ذراش نہام علیہ ذوقہ
 قوام حنث لانه تبع للفراش یعدنا ثامنا علیہ۔ اور جس شخص نے قسم کھائی کہ اس فراش پر نہیں سوئے گا پھر اسے
 فراش پر سویا جس پر باریک چادر ہے تو حائض ہو جائے گا کیونکہ یہ چادر اس بچھونے کے تابع ہے تو وہ بچھونے ہی
 پر سونے والا شمار ہوگا۔ وان جعل ذوقہ ذراش اخونام علیہ لایحنت لان مثل الشئ لایکون بتعالہ منقطع
 النیۃ عن الاول۔ اور اگر اس فراش یعنی بچھونے کے اوپر دوسرا بچھونا بچھا کر سویا تو حائض نہیں ہوگا۔ کیونکہ
 جو چیز ایک چیز کے مثل ہو وہ اس کی تابع نہیں ہوتی ہے یعنی بچھونا بچھونے کے تابع نہ ہوگا تو نیچے والے بچھونے پر
 سونے کی نسبت منقطع ہو جائے گی نہ بلکہ وہ اوپر والے بچھونے پر سونے والا قرار پادے گا۔ ولو حلف
 لایجلس علی الارض فجلس علی بساط او حصیر لم یحنت۔ اور اگر قسم کھائی کہ زمین پر نہیں بیٹھے گا پھر بچھونے یا
 بورے پر بیٹھا تو حائض نہیں۔ لانه لایسی جالس علی الارض بخلاف ما اذا حال بینہ دین الارض لباسہ
 لانه تبع لہ فلا یعتبر حائلا۔ کیونکہ اس کو زمین پر بیٹھنے وال نہیں کہتے ہیں بخلاف اس کے اگر زمین و
 حائل کے درمیان اس کا لباس حائل ہو تو وہ زمین پر بیٹھے والا ہوگا کیونکہ لباس اس کے تابع ہے تو
 حائل شمار نہ ہوگا نہ اور اگر اس نے لباس اتار کر زمین پر ڈال دیا اور اس پر بیٹھا تو حائض نہ ہوگا
 کیونکہ وہ بمنزلہ بچھونے کے ہے۔ وان حلف لایجلس علی سورہ فجلس علی سورہ ذوقہ بساط او حصیر حنث
 اور اگر قسم کھائی کہ اس تخت معین پر نہیں بیٹھوں گا پھر اس تخت پر بچھونا یا بوریا بچھا کر بیٹھا تو حائض
 ہو جائے گا نہ پس تخت سے مراد تخت معین ہے۔ البورہ۔ لانه یعد جالساً علیہ والجلوس
 علی السورۃ العادۃ کذلک بخلاف ما اذا جعل ذوقہ سورۃ او حائلہ مثل الاول قطع النیۃ عنہ کیونکہ بچھونا
 یا بوریا بچھانے سے بھی وہ تخت ہی پر بیٹھے والا شمار ہوتا ہے کیونکہ تخت پر بیٹھنے کی عادت یوں ہی جاری ہے

بخلاف اس کے اگر اس نے اس تخت کے اوپر دوسرا تخت بچھا کر اس پر بیٹھا تو حاشا نہ ہوگا۔ کیونکہ یہ تخت مثل اول کے ہے تو اول سے نسبت منقطع ہو جائے گی فے یعنی اوپر والے تخت پر بیٹھنے والا کہلاوے گا اور نیچے والے تخت پر بیٹھنے والا نہیں کہلاوے گا۔ اگر قسم کھائے کہ زمین پر نہیں چلے گا پھر جوتا یا موزہ پہن کر یا اینٹوں پر پاؤں رکھ کر زمین پر چلا تو حاشا نہ ہو جائے گا اور اگر فرش پر چلا تو حاشا نہیں ہوگا۔ ست۔ اگر کہا کہ اگر میں قبرے کیڑے یا بچھو نے پر سو یا تو میرا غلام آزاد ہے پھر وہ اس کے پیڑے یا بچھو نے پر سو یا اگر کچھ بدن باہر ہے پس اگر زیادہ بدن اس کے پیڑے یا بچھو نے پر ہو تو حاشا نہ ہوگا در نہ نہیں۔ د۔

باب الیمین فی القتل والضرب وغیرہ

یہ باب مارنے و قتل کرنے وغیرہ میں قسم کھانے کے بیان میں ہے اصل اس مقام پر یہ ہے کہ جس بات میں زندہ اور مردہ کی مشارکت ہوتی ہے یعنی اس حکم میں زندہ و مردہ کا حال یکساں ہوتا ہے تو اس کی دونوں حالتوں زندگی و موت پر واقع ہوگی اور جو امر کہ فقط زندگی کے ساتھ خاص ہے جیسے دکھ و درد و لذت و خوشی و غم تو یہ قسم صرف زندگی تک مخصوص ہوگی۔ ست۔ ومن قال ان ضرتک نعبدی معزہ علی الحیوة لان الضرب اسم لفعل مولى متصل بالبدن والایلام لا یحقق فی الیبت ومن یعذب فی القبر یوضع فیہ الحیوة فی قول العامة وکن ذلک الکسوة لانہ یوادیہ العقیقہ عند الاطلاق ومنه الکسوة فی الکفایة وھو من الیبت لا یحقق الا ان ینوی بہ الاستود قبل بالقادسیۃ منصرف الی الیس۔ اگر کسی نے کہا کہ اگر میں نے تجھے مارا تو میرا غلام آزاد ہے تو یہ قسم صرف زندگی پر ہوگی یعنی اگر اس کو زندگی میں مارا تو غلام آزاد ہوگا اور اگر اس کی موت کے بعد اس کو مارا تو حاشا نہ ہوگا کیونکہ مارنا ایسے دکھ دینے والے فعل کا نام ہے جو بدن سے متصل ہو اور دکھ دینا مردہ میں متحقق نہ ہوگا اور ربا قبر میں جو مردے پر عذاب ہوتا ہے تو جہور اہل اسلام کے نزدیک اس میں حیات رکھی جاتی ہے۔ (بلکہ یہ حکم آخرت ہے جس کا قیاس دنیاوی زندگی پر نہیں ہو سکتا ہے) اور واقع ہو کہ کسوت یعنی لباس دینے کا بھی یہی حکم ہے یعنی زندگی تک متعلق ہوگا مردے کا کفن اس میں شامل نہ ہوگا۔ کیونکہ جب مطلق یوں کہا کہ واللہ میں زید کو کسوت دوں گا تو اس سے مراد مالک کر دینا ہوتا ہے اور اسی سے کفارہ کی کسوت ہے اور مالک کرنا میت کو نہیں ہو سکتا لیکن اگر کسوت سے یہ مراد ہو کہ میں اس کی ستر پوشی کروں گا تو مردہ کے حق میں بھی متحقق ہو جائے گا اور فقیر ابو الیہدیش نے کہا کہ فارسی میں کسوت سے مراد پہنانا مراد ہوگا فے یعنی مالک کرنا ضرور نہیں ہے حتیٰ کہ اگر اس کے مرنے کے بعد پہنایا تو بھی حاشا نہ ہوگا۔ وکن الکلام والذخل اور اسی طرح کلام کرنا اور داخل ہونا بھی زندگی کے ساتھ مخصوص ہے فے یعنی اگر کہا کہ میں زید سے کلام نہ کروں گا تو اس کی زندگی میں کلام کرنے سے حاشا نہ ہوگا نہ بعد موت کے حتیٰ کہ اگر موت کے بعد اس سے کلام کیا تو حاشا نہ ہوگا اسی طرح اگر کہا میں زید کے پاس داخل نہ ہوں گا تو زید کی زندگی تک مخصوص ہوگا حتیٰ کہ اگر اس کے مرنے کے بعد اس کے پاس گیا تو حاشا نہ ہوگا۔ لان المقصود من الکلام الانہام

والموت ینافیہ۔ کیونکہ کلام سے مقصود یہ ہوتا ہے کہ اس کو اپنا مفہوم سمجھاوے اور موت اس کے منافی ہے فمے یعنی موت کے بعد سمجھنا ناممکن نہیں ہے اگر کہا جاوے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے بدر کے مقتول کافروں کو ان کے ناموں سے پکار کر فرمایا کہ تمہارے رب نے جو تم کو وعدہ عذاب دیا تھا وہ تم نے سچا پایا اور جب آپ سے پوچھا گیا کہ یا رسول اللہ کیا یہ مردے سنتے ہیں تو فرمایا کہ تم سے زیادہ سنتے ہیں اس سے ظاہر ہوا کہ مردے سے کلام کرنا بھی سمجھانے کو مفید ہے اس کا جواب یہ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا کلام کرنا شان نبوت کا معجزہ تھا اور ان مردہ کافروں کا سننا اس دنیاوی سنتے پر قیاس نہیں ہو سکتا اسی واسطے اس حدیث میں آپ نے صحابہ رضی اللہ عنہم کو فرمایا کہ تم ان سے زیادہ سنتے والے نہیں ہو یعنی وہ تم سے بڑھ کر سنتے ہیں۔ پس زیادتی اسی معنی میں ہے کہ بطور اسماع آخرت و معجزہ حضرت رسالت صلی اللہ علیہ وسلم ہے۔ م۔ ع۔ اور اگر قسم کھانی کہ فلاں کے پاس داخل نہ ہوں گا تو یہ زندگی تک ہے۔ والمواد من الدخول علیہ زیارت و بعد الموت یزاد قیوہ لاهو۔ اور داخل ہونے سے مراد اس کی زیارت ہے اور بعد موت کے اس کی زیارت نہیں ہوتی بلکہ اس کی قبر کی زیارت ہوتی ہے۔ ولو قال ان غسلتک فعبدی حو فضلہ بعد مامات یحنت لان الغسل ہوا لامالۃ ومعنا کا التطہیر و یحقق ذلک فی المیت۔ اور اگر کہا کہ اگر میں نے تجھے نہلایا تو میرا غلام آزاد ہے پھر اس کے مرنے کے بعد اس کو نہلایا تو حائث ہو جائے گا اس واسطے کہ غسل کے معنی پانی بہانا اور مقصود اس کا پاک کرنا اور یہ بات مردے میں بھی متحقق ہوتی ہے۔ ومن حلف لا یضرب امرأۃ فمد شعرھا ادخنتھا و ادغضھا حنث لانہ اسم لفعل مولم وقد تحقق الا یلزم دقیل لا یحنت فی حال الملامۃ لانہ مما ذمۃ لا یضرب۔ اور جس نے قسم کھائی کہ اپنی زوجہ کو نہیں مارے گا پھر اس کے بال کھینچے یا کلا دیا یا یا داشت سے اس کا بدن دیا یا تو حائث ہو جائے گا (اگرچہ حالت ملاعبت میں ہو) اس واسطے کہ مارنا اک دکھ دینے والے فعل کا نام ہے اور ان افعال میں دکھ دینا پایا گیا اور بعض نے فرمایا کہ ملاعبت کی حالت میں میں حائث نہ ہو گا کیونکہ اس حالت میں مار نہیں بلکہ دل لگی کھلاتی ہے فمے اور خلص میں اسی کو صریح کہا ہے ہ۔ ومن قال ان لم اقل للفلان امرأۃ طالق و فلات میت و هو عالم بہ حنث لانہ عقد یمنہ علی جوبہ یجد شھا اللہ تعالیٰ فیہ و هو متصور و یعتقد ثم یحنت للعجز العادی۔ اور جس نے کہا کہ اگر میں فلاں کو قتل نہ کروں تو میری زوجہ طالق ہے حالانکہ فلاں شخص انتقال کر چکا ہے اور قسم کھانے والا اس بات کو جائز سمجھے تو حائث ہو کر طلاق پڑ جائے گی۔ اس واسطے کہ اس نے اپنی قسم کو اس میت کی ایسی زندگی پر منعقد کیا جس کو اللہ تعالیٰ اس میت میں پیدا کرے اور یہ بات متصور ہے تو قسم منعقد ہو جائے گی۔ پھر وہ فی الحال حائث ہو جائے گا کیونکہ ازراہ عادت اس سے عاجزی ظاہر ہے فمے واضح ہو کہ جس کو زے میں پانی نہ ہو اگر اس کی قسمت قسم کھائے کہ جو پانی اس میں ہے وہ میں پیوں گا تو امام ابو حنیفہ و محمد کے نزدیک قسم ہی منعقد نہ ہوگی کیونکہ قسم کے وقت اس میں پانی موجود ہی نہیں ہے اور اگر آئندہ اس میں اللہ تعالیٰ پانی موجود کر دے تو ممکن ہے لیکن یہ وہ پانی نہ ہوگا جس پر اس نے قسم کھائی ہے کیونکہ یہ قسم کے بعد پیدا ہوا ہے اور امام ابو یوسف کے نزدیک حائث ہو جاتا ہے کیونکہ ان کے نزدیک قسم پوری ہونے کا امکان شرط نہیں ہے۔

چنانچہ باب اکل و شرب میں یہ مسئلہ گزر چکا اور یہاں آدمی کو قتل کرنے کی قسم اس طرح متصور ہے کہ اگر اللہ تعالیٰ اس کو زندہ کر دے تو یہ قتل کر سکتا ہے تو قسم منعقد ہوگی لیکن عادت الہی اس طرح جاری نہیں ہے تو معلوم ہوا کہ ازراہ عادت یہ شخص اس کے قتل کرنے سے عاجز ہے حالانکہ قسم کے وقت یہ جانتا تھا کہ وہ مردہ ہے پس وہ حاث ہو جائے گا۔ وان لم یعلم لا یحنت لانه مقدمینہ علی حیرۃ کانت فیہ ولا تصور فیصیر قیاس مسالۃ الذرۃ علی الاختلاف ویس فی تک المسالۃ تفصیل العلم ہوا الصیح۔ اور اگر قسم کھانے والے کو یہ معلوم نہ ہو کہ وہ شخص مردہ ہے تو حاث نہ ہوگا کیونکہ اس نے اپنی قسم ایسی زندگی پر منعقد کی جو اس میں موجود ہے حالانکہ وہ موجود نہیں ہے تو قسم پوری کرنا متصور نہیں ہے۔ تو بقیاس مسئلہ کوزہ کے اس میں بھی اختلاف ہوگا یعنی ابویوسف کے نزدیک اگر اس کا مردہ ہونا نہ جانتا ہو تو بھی حاث ہو جائے گا جیسے مسئلہ کوزہ میں مذکور ہوا ہے۔ اور مسئلہ کوزہ میں جاننے یا نہ جاننے کی کوئی تفصیل نہیں ہے یعنی ابویوسف کے نزدیک اگرچہ جانتا ہو کہ کوزہ میں پانی نہیں ہے تو بھی حاث ہو جائے گا اور یہی مجمع ہے۔

باب الیمین فی تقاضی الدراہم

یہ باب روپیہ کے تقاضا کرنے کے قسم کھانے کے بیان میں ہے۔ قال ومن حلف لیقضین دینہ الی قریب فہو مادون الشہود ان قال الی بعد فہو اکثر من الشہود ان مادونہ یعد قریباً والشہود ما زاد علیہ یعد یقید اولہذا ایقال عند بعد العہد ما لیتک مند مشہور۔ اگر کسی نے قسم کھائی کہ میں اس کا قرضہ عنقریب ادا کروں گا تو ایک مہینہ سے کم میں ادا کرے یعنی اگر ایک مہینہ سے کم میں ادا کیا تو قسم میں سچا رہا اور اگر قسم کھائی کہ دیر میں ادا کروں گا تو یہ ایک مہینہ سے زیادہ ہے کیونکہ جو زمانہ کہ مہینہ سے کم ہو وہ قریب میں شمار کیا جاتا ہے اور مہینہ اور اس سے زیادہ کو بید شمار کرتے ہیں۔ لہذا جب کسی سے دیر میں ملاقات ہو تو عرب بولتے ہیں کہ ما لیتک مند مشہور یعنی میں آپ سے ایک مہینہ سے نہیں ملا ہوں یعنی زمانہ دیر گزرا۔ ومن حلف لیقضین فلانا دینہ الیوم نقصاً ثم وجد فلان بعضہا زیوفاً وبنہرجۃ ودمستحقۃ لم یحنت الحالف لان الزیافۃ عیب والمعیب لا یعدم الجنس ولہذا لو تجوزہ صار مستوفیاً فجد مشوطاً للبوقض المستحقۃ صحیح ولا یرتفع بوجہ البور المحقق۔ اگر قسم کھائی کہ زید کا قرضہ آج ادا کروں گا پھر اس کو آج ہی ادا کر دیا مگر زید نے بعضے درم کھوٹے یا ناسرہ پائے یا ان کا کوئی دوسرا شخص مستحق ہے تو قسم کھانے والا حاث نہ ہوگا اس واسطے کہ کھوٹا ہونا ایک عیب ہے اور عیب کی وجہ سے جنس معدوم نہیں ہوتی۔ اسی واسطے اگر زید عشم پوشی کرے تو اپنا قرضہ پھر پانے والا ہو جائے گا۔

پس قسم پوری کرنے کی شرط پائی گئی اور جن درموں کا کوئی دوسرا شخص مستحق ہے ان پر زید کا قبضہ کرنا صحیح ہے اور مخالف کی قسم پوری ہو جانے کے بعد یہ درم مستحق کو واپس کرنے سے قسم کا پورا ہونا دوسرے ہوگا جس سے زلف جس کے معنی کھوٹا کھے گئے ہیں ایسے درموں کو کہتے ہیں کہ جن کو بیت المال

پھر دے مگر تاجر لوگ آپس میں ایسے درموں سے معاملہ کرتے ہوں اور نہ ہر جہاں اس سے زیادہ ردی ہوتے ہیں کہ ان کو تاجر لوگ بھی پھر دیتے ہیں اور مستحقہ سے یہ مراد ہے کہ دوسرے شخص نے ثابت کیا کہ درحقیقت یہ میرے درم ہیں اور رصاصہ رنگے کے درم بتاتے ہیں اور ستوقہ فارسی میں سطاقتہ درم کو کہتے ہیں یعنی پتل کو دونوں طرف چاندی سے طبع کر دیتے ہیں۔ م۔ ع۔ وان وجد ہاد صامہ استوقہ حنث لانہما لیس من جنس الدرہم حتی لا یجوز التحدی بجماعی الصوف والسلمہ اور اگر قرض خواہ نے ان درموں کو رصاصہ یا ستوقہ پایا تو قسم کھانے والا حانث ہو جائے گا کیونکہ یہ دونوں درم کی جنس سے نہیں ہیں حتیٰ کہ چشم پوشی کے طور پر ان دونوں کو بیع صرف یا بیع سلم میں لے لینا جائز نہیں ہے بیع صرف نقد کی بیع کو کہتے ہیں جیسے اشرفی کے عوض روپیہ لیا اور اس میں شرط یہ ہے کہ بائع مشتری جدا ہونے سے پہلے باہمی قبضہ کر لیں۔ پس اگر اشرفی بھنائی اور اس نے رصاصہ یا ستوقہ درم دیئے اور مشتری نے چشم پوشی کر کے لے لئے تو بھی بیع باطل ہے۔ کیونکہ یہ درم دراصل درم نہیں ہیں تو ایک عوض پر قبضہ نہیں ہوا اور بیع سلم یہ ہے کہ روپیہ کے عوض کوئی مال کسی مبادلہ کے اندر دینا ٹھہرایا مثلاً سود درم کے دس من گہوں ٹھہرائے کہ ان کو ایک مہینہ کے اندر ادا کر دے تو اس میں شرط یہ ہے کہ اس المال پر بالفصل قبضہ ہو جائے۔ پس اگر اس المال میں رصاصہ یا ستوقہ درم دیئے تو درحقیقت درم نہ ہونے کی وجہ سے یہ بیع بھی باطل ہے۔ وان باعہ بجماعہ ادا قبضہ بونی عینہ لات قضاء الدین طویقہ المقامۃ وقد تحققت بمجرد البیع نکانہ شرط القبض لیتقربہ وان ہیہا لہ یعنی الدین لم یبرلعدم المقاصۃ لان القضاء فعلہ والہیۃ اسقاط من صاحب الدین۔ اور اگر حالف نے اپنے قرض خواہ کے ہاتھ اس کے قرضہ کے عوض ایک غلام فروخت کیا تو بھی اس کا قرضہ ادا کر دیا اور اپنی قسم میں بچا ہوا کیونکہ ادائے قرض کا ایک یہ بھی طریقہ ہے کہ باہمی مقاصہ ہو جائے یعنی ادلا بدلا ہو جائے اور یہ بات صرف بیع سے متعلق ہوتی۔ پس بیع کے ساتھ قبضہ کی شرط لگانا صرف اس واسطے ہے کہ بیع پورے طور پر ثابت ہو جائے اور اگر قسم کھانے والے کو اس کے قرض خواہ نے اپنا قرضہ ہیہ کر دیا تو قسم کھانے والا اپنی قسم میں بچا نہیں ہو گا یعنی آج اس نے قرضہ ادا نہیں کیا کیونکہ یہاں کوئی ادلہ بدلہ نہیں ہے اس لئے کہ ادا کرنا تو قرض دار کا فعل ہے اور ہیہ کرنا قرض خواہ کی طرف سے ساقط کرنے کا نام ہے۔ ومن حلف لا یقبض دینہ درہم دون درہم فقبض بقبضہ لم یحنث حتی یقبض جمیعہ متفقوا لان الشوط قبض الكل لکنہ بوصف المتفرق الایوی انہ اضاف القبض الی دین معوف مضاف الیہ فیصرف الی کلمہ فلا یحنث الادبہ۔ اور اگر کسی نے قسم کھائی کہ میں اپنے قرضہ پر اس طرح قبضہ نہ کروں گا کہ بعض درم پر قبضہ نہ کروں نہ بعض پر یعنی اپنا قرضہ متفرق وصول نہ کروں گا پھر اس نے تھوڑا قرضہ وصول کیا تو حانث نہیں ہو گا یہاں تک کہ پورا قرضہ متفرق وصول کرے اس واسطے کہ حانث ہونے کی شرط یہ ہے کہ پورا قرضہ اس طرح وصول کرے کہ متفرق ہو۔ کیا تم نہیں دیکھتے ہو کہ اگر قسم کھانے والے نے قرضہ معوف کو اپنی طرف مضاف کیا تو یہ کل قرضہ کی طرف پھیل جائے گا تو جب ہی حانث ہو گا کہ یہ شرط پائی جائے یعنی متفرق وصول کرے اس واسطے کہ اگر ایک ہی جلسہ میں وصول کے طور پر قرضہ کے

کھڑے کر لئے تو حاشہ نہ ہوگا اور اگر کل قرضہ کو متفرق وصول کیا تو حاشہ ہو جائے گا۔ نان بعض دینہ فی
 دنین ولم یتشافل بینہما الا بعمل الوثن لم یحنت و لیس ذلک بتفریق لادہ قد یتعذر تبض الکل دفعة
 واحدة عادة فیصیر هذا القدر مستثنیٰ عنہ۔ پھر اگر اپنا قرضہ دو دفعہ تول کر وصول کیا مگر دونوں تول
 کے درمیان سوائے تولنے کے کسی اور کام میں مشغول نہیں ہوا تو حاشہ نہیں ہوگا اور اس کو متفرق
 نہیں کہتے ہیں کیونکہ کبھی کل قرضہ کو ایک بار وصول کرنا عادتہ محال ہوتا ہے تو اس قدر تفرق مستثنیٰ ہے
 ومن قال ان کان لی الامانة درهم فامراتہ طالق فلم یملك الا خمسين درهما لم یحنت لان المقصود منه
 عرفان فی مانہ اعلیٰ المانة ولان استثناء المانة استثناء لاجل اجزا شہا و کذلک لو قال غیومائة اوسوی
 مائة لان کل ذلک اداة الاستثناء۔ ایک نے کہا کہ اگر میرے پاس کچھ ہو اے سودرم یا مگر سودرم تو
 میری جو روٹا لقمہ ہے پھر اس کے ملک میں صرف پچاس درہم نکلے تو وہ حاشہ نہ ہوگا اس لئے کہ عرف میں
 اس کلام سے یہ مقصود ہوتا ہے کہ سودرم سے زیادہ نہیں ہیں اور اس لئے کہ سو کے استثنائیں اس
 کے تمام اجزاء کا استثناء ہو گیا یعنی پچاس بھی مستثنیٰ ہو گئے اور اس طرح اگر یوں کہا کہ اگر میری ملک میں
 سوائے سودرم کے ہوں یا بجز سودرم کے ہوں تو میری زوجہ طالق ہے تو بھی پچاس درہم ہونے میں یہی
 حکم ہوگا کیونکہ یہ سب حروف استثناء ہیں۔ (مسائل متفرقہ) وان حلف لا یفعل کذا تو کہ ابدالانہ
 نفی الفعل مطلقا نعم الامتناع ضروریہ عموم النفی۔ اور یہ چند مسائل متفرقہ ہیں ! اگر کسی نے قسم کھائی کہ
 یہ فعل نہیں کروں گا تو اس کو ہمیشہ کے واسطے ترک کرے کیونکہ یہ نفی مطلق ہے تو عموم نفی کی ضرورت سے
 عموما ہر زمانہ میں اس سے باز رہے۔ وان حلف لیفعل کذا ففعله مرة واحدة بقرنی مبیہ لان الملتزم فعل
 واحد غیر عین اذ المقام مقام الاشبات فیصیر حملے فعل فعلہ وانما یحنت لوقوع الباس عنہ و ذلک بوقتہ اذ یفوت
 محل الفعل۔ اور اگر قسم کھائی کہ ضروریہ فعل کروں گا پھر ایک بار اس کو کیا تو اپنی قسم میں سچا ہو گیا کیونکہ
 فعل واحد کا بطور غیر معین التزام کیا ہے کیونکہ مقام اس کو مقتضی ہے کہ فعل کو موجود کرے۔ تو جب کبھی
 ایک بار کر دے تو اپنی قسم میں سچا ہو جائے گا اور حاشہ جب ہی ہوگا کہ جب اس فعل سے مایوسی ہو جائے
 اور یہ اس طرح ہوگی کہ قسم کھانے والا مر جائے یا جہاں یہ فعل ہوتا وہاں یہ فعل جاتا رہے مثلاً کہا
 کہ اس بوریہ پر غار پر پڑھوں گا تو جب کبھی اس پر فرضی یا نقل نماز ایک بار پڑھی تو قسم سچی ہو گئی اور اگر
 پڑھنے سے پہلے تو درگیا یا بوریہ جل گیا تو حاشہ ہو جائے گا۔ فاذا استخلف الوالی رجلا یدعیمنہ بکل داعر
 دخل البلد فہذا علی حال ولا یتہ خاصة لان المقصود منه دفع شرہ او یضغیر بوجہ فلا یفید فائدة
 بعد زوال سلطنة و الزوال یا موت و کذا بالاعزل فی ظاہر الروایۃ۔ اور اگر والی حاکم نے کسی شخص
 کو قسم دلائی کہ اس ملک میں جو مفسد آئے یعنی چور ڈاکو وغیرہ ہر ایک سے مجھے آگاہ کرے گا تو
 یہ قسم طرف اس کے والی رہنے تک ہوگی۔ کیونکہ اس قسم دلانے سے مقصود یہ ہے کہ مفسد کو
 سزا دے کہ اس کا شر یا دوسروں کا شر دور کرے تو والی کی سلطنت جانے کے بعد اس کو آگاہ کرنے
 کا کچھ فائدہ نہیں ہے اور سلطنت جانا اس کے مرنے پر ہوگا اور یوں ہی اگر معزولی ہو جاوے تو بھی
 ظاہر الروایۃ میں یہی حکم ہے۔ ومن حلف ان یتب مبداء الخلق فوجہ ولم یقبل فقد یرنی بیئہ علانا لزور

فانہ یعتبر بالبیع لانہ تمیلث مثله ولنا انہ عقد یکرع فیتصر بالمبتوع ولھذا یقال دھب ولم یقبل ولان المقصود
اظہار السہاۃ وذلك یتصر بہ واما بیع فمعاوضۃ فانقضى الفعل من الجانبین۔ ایک نے قسم کھائی کہ
اپنا غلام اس شخص کو مثلاً زید کو بیہ کرے گا پھر اس نے زید کو بیہ کیا مگر زید نے اس کو قبول نہ کیا تو مخالف
اپنی قسم میں سچا ہو گیا اور اس میں زفر نے اختلاف کیا کہ بیہ کو بیع ہر قیاس کیا کیونکہ بیع کی طرح بیہ بھی
دوسرے کو مالک کر دیتے کا نام ہے اور ہجاری دلیل یہ ہے کہ بیہ ایک احسانی معاملہ ہے تو حالی
احسان کو بیہ کرنے والے کے فعل سے تمام ہو جائے گا اسی واسطے کہتے ہیں کہ زید نے خالد کو بیہ دیا اور خالد
نے قبول نہ کیا یعنی باوجود قبول نہ کرنے کے زید کو بیہ دینے والا کہتے ہیں اور دوسری دلیل یہ ہے کہ بیہ سے مقصود یہ کہ
بخشش کا اظہار ہو اور یہ اظہار صرف بیہ کرنے والے سے پورا ہو جائے گا رہی بیع تو وہ معاوضہ کا معاملہ
ہے یعنی باہم ایک دوسرے کے عوض قبول کرے تو یہ مقتضی ہے کہ دونوں طرف سے فعل ہو تب تمام ہو۔
ومن حلف لا بشئ وھما لا یحتمل لانہ اسم لهما لا ساق لہ ولھما ساق۔ ایک شخص
نے قسم کھائی کہ میں ریحان نہیں سو لگھوں گا پھر گلاب کا پھول یا چنبیل کا پھول سو لگھا تو حاشا نہ ہوگا کیونکہ
ریحان ایسے درخت کا نام ہے جس کے ساق نہ ہوں یعنی بیل کی طرح زمین پر پھیلی ہو لا نکہ گلاب اور چنبیل کی
ساق ہوتی ہے فے ساق سے مراد پالو کے ڈنڈی جس پر شاخیں پھوٹی ہیں۔ اور لغت میں ریحان ہر ایسی
بات کو کہتے ہیں جس میں خوشبو ہو اور اس معنی میں گلاب اور چنبیل کو بھی شامل ہے اور فقہاء کے نزدیک جس کی
ڈنڈی مثل پتوں کے محو شبور ہو کو زانی المغرب۔ اہل عراق کے نزدیک یہی ہے جو مصنف نے ذکر کیا، یہی
نحوہ السلام اور صدر شہید کا قول ہے۔ لیکن فتح القاری سے ظاہر ہوتا ہے کہ اس میں عرف پر ملا ہے
پس جس ملک میں جو چیز ریحان معروف ہو اس کے سو لگھنے سے حاشا ہو جائے گا۔ م ع ف۔ ولو حلف
لا یشتري بنفسھا ولا تعلقہ فھو علی دھنہ اعتقاد للعوف ولھذا یسی بالغہ البنفسج والشرار یعنی علیہ
وقبل فی مودنا تعلق علی الدنہ۔ اگر قسم کھائی کہ بنفشہ نہیں خریدوں گا اور اس کی کچھ نیت نہیں ہے تو یہ قسم
روغن بنفشہ پر ہوگی باعتبار عرف کے اور اسی واسطے روغن بنفشہ بیچنے والے کو بنفشہ فروش کہتے ہیں اور
خریدنا اسی پر مبنی ہے اور بعض نے کہا کہ ہمارے عرف میں یہ قسم برگ بنفشہ پر واقع ہوگی فے اور فقہ
ابواللیث نے کہا کہ ہمارے عرف میں روغن بنفشہ خریدنے سے حاشا نہ ہوگا مگر جبکہ اس کی بھی نیت کرے مگر
کہتے ہیں کہ یہی ہماری عرف میں ظاہر ہے۔ وان حلف علی الدنہ فالیمین علی الدنہ لانہ حقیقۃ فیہ والعرف
مفروضہ فی البنفسج قاض علیہ۔ اور اگر قسم کھائی کہ ورد نہیں خریدوں گا تو یہ قسم پتیوں پر واقع ہوگی
یعنی گلاب کے پھول کی پتیاں کیونکہ ورد کے لئے حقیقی معنی ہیں اور عرف بھی اس کو ثابت کرنے والا ہے
اور بنفشہ کی صورت میں عرف اس کے حقیقی معنی پر حاکم ہے فے مگر ہمارے عرف میں بنفشہ اور ورد
دونوں کی قسم پھول پر واقع ہوگی یہی مشاع کا قول صواب ہے۔ ع۔ اگر کہا کہ آدمی کے ماروں گا یا انہام
دونوں کا یا نہیں ماروں گا تو یہ قسم مرد و عورت دونوں پر واقع ہوگی۔ اسی طرح جو نام کہ اسم جنس کے طور پر نرو
مادہ دونوں کو شامل ہوتا ہے اس میں بھی حکم ہے فے اور ہمارے عرف میں گائے و بیل اور بکرا و بکری اور گھوڑا
و گھوڑی وغیرہ کے نرو مادہ میں فرق کیا جاتا ہے۔ م۔ قسم کھائی کہ کسی عورت سے نکاح نہ کروں گا۔ پھر کسی

درمیاں نے اس کا نکاح باندھا اور اس نے زبان سے اس کی اجازت دے دی تو حانث ہو گیا اور اگر تحریر سے اجازت دی یا کوئی ایسا فعل کیا کہ جس سے اجازت ظاہر ہو جیسے عورت کا ہر دے دیا تو حانث نہ ہوگا اسی پر فتویٰ دیا جائے گا۔ ق۔

اور اگر درمیاں نے اس کا نکاح باندھا پھر اس نے قسم کھائی کہ میں تزویج نہ کروں گا۔ پھر زبان سے درمیاں کے عقد کی اجازت دی تو بالاتفاق حانث نہ ہوگا قسم کھانے کے بہر عورت جو میرے نکاح میں داخل ہو وہ طالعہ ہے پھر درمیاں کے نکاح کی اپنے فعل سے اجازت دے تو حانث نہ ہوگا۔ قسم کھائی کہ فلاں کے گھر میں نہ جاؤں گا تو اس کے ملوکہ گھر اور کرایہ کے گھر اور ملگے ہوئے گھر سب کو شامل ہے کیونکہ عرف میں اس سے مسکن مراد ہوتا ہے اور ضرور ہے کہ فلاں شخص تابع ہو کر نہ رہتا ہو لہذا اگر عورت اپنے شوہر کے ساتھ رہتی ہو اور قسم کھائی کہ اس عورت کے گھر نہ جاؤں گا۔ پھر اس کے شوہر کے پاس گیا تو حانث نہ ہوگا کیونکہ وہ گھر اس کے شوہر کا مسکن ہے۔ انہر۔ قسم کھائی کہ میرے واسطے مال نہیں ہے حالانکہ اس کا قرضہ ایسے مفلس پر ہے جس کے مفلاس کا قاضی نے اعلان کر دیا ہے یا کسی تو مگر پر ہے تو فی الحال اس کے قبضہ میں نہ ہونے سے حانث نہ ہوگا۔ زید نے خالد سے کہا کہ والدہ تو یہ کام کرے گا پس اگر اس کو قسم دلانے کی نیت کی تو خود حالف نہ ہوگا ورنہ خود حالف ہو جائے گا حتیٰ کہ اگر اس کو نہ کرے تو حانث ہو جائے گا۔ خالد سے کہا کہ میں تجھ پر اللہ کی قسم رکھتا ہوں کہ تو ایسا کرے گا تو زید حالف ہے بشرطیکہ قسم دلانا مقصود نہ ہو۔ خالد سے کہا کہ تجھ پر اللہ کا عہد ہے کہ تو ایسا کرے گا کہ کہا کہ اچھا تو خالد میں قسم کھانے والا ہوا۔ قسم کھائی کہ میں اپنے مکان میں جو زید کو کرایہ پر دیا ہے نہیں چھوڑوں گا پس اگر زید سے کہا کہ تو نکل جا قسم میں سچا ہو گیا۔ قسم کھائی کہ آج اپنا مال اپنے قرضدار پر نہ چھوڑوں گا پھر اس کو قاضی کے پاس لاکر اس سے قسم لی یعنی قسم کھا گیا کہ اس کا بھہر پر کچھ نہیں ہے پھر زید نے مال کے گواہ قائم کر کے ثابت کر دیا تو خالد اپنی قسم میں چھوٹا ہو گیا حتیٰ کہ اگر اس نے طالعہ زوجہ کی قسم کھائی ہو تو طلاق واقع ہو جائے گی اسی پر فتویٰ دیا جائے۔ قسم کھائی کہ فلاں کی زمین میں زراعت نہ کروں گا پھر فلاں شخص اور دوسرے شخص کی شریک زمین میں زراعت کی تو حانث ہو گیا بخلاف اس کے اگر کہا کہ فلاں کے گھر میں نہ جاؤں گا پھر فلاں وغیرہ کے مشترک گھر میں داخل ہوا تو حانث نہ ہوگا بشرطیکہ فلاں اس میں رہتا نہ ہو قسم کھائی کہ میری زوجہ زید کے بیاہ میں نہ جائے گی پھر وہ زید کے بیاہ سے چلے گئی اور برابر وہیں رہی یہاں تک کہ بیاہ گزر گیا تو حانث نہ ہوگا قسم کھائی کہ زید کے پاس آؤں گا تو اس کے گھر یا دوکان پر آ جاؤں خواہ اس سے طلاق ہو یا نہ ہو اور اگر نہ آیا یہاں تک کہ ایک۔ مریگا تو حانث ہوا۔ اگر زوجہ سے کہا ہر بار کہ تو باہر نکلے میں نے تجھے اجازت دی تو اجازت لینے کی ضرورت نہ ہوگی اور اس کے بعد اگر شوہر نے اس کو منع کر دیا تو امام محمد کے نزدیک صحیح ہے اور اسی پر فتویٰ ہے۔ قسم کھائی کہ سوار نہ ہوگا تو اس کی قسم ایسی چیز پر ہوگی جس پر وہاں کے لوگوں کا سوار ہونا معروف ہو حتیٰ کہ اگر انسان کی پیٹھ پر سوار ہوا یا گائے یا گدھے پر سوار ہوا تو ملک ہندوستان میں حانث نہ ہوگا اور بعض دپالکی دریل پر حانث ہو جائے گا۔ واضح ہو کہ کھانے کے معنی یہ ہیں کہ جو چیز چبانے کے لائق ہو اس کو منہ کے ذریعہ سے حلق کیے بغیر اتارے خواہ چباوے یا نہ چباوے اور پینے کے معنی یہ ہیں کہ جو چیز

چبانے کے لائق نہیں ہے اس کو خوف میں پہنچا دے اگر کہا کہ اس درخت سے نہ کھاؤں گا تو قسم اس کی پھل پر ہے اور اگر پھل نہ ہوں تو اس کے دامنوں پر ہے حتیٰ کہ اگر اس کی قیمت سے کوئی چیز خریدے کہ کھائی تو حانت ہو جائے گا اور اگر بعد میں اس درخت کی چھال یا پتی کھا گیا تو حانت نہ ہوگا اور اگر کہا کہ اس کبریٰ سے نہ کھاؤں گا تو صرف اس کے گوشت پر ہے حتیٰ کہ اس کے دودھ کے کھانے سے حانت نہ ہوگا۔ اصل یہ ہے کہ مخلوف علیہ میں اگر کوئی ایسی صفت ہو جو قسم کا باعث ہو سکتی ہے تو قسم اسی صفت تک رہے گی خواہ مخلوف علیہ معرّفہ ہو یا نکرہ ہو پھر جب اس میں سے یہ صفت زائل ہو جاوے تو قسم بھی زائل ہو جائے گی مثلاً گذر چھوارہ نہ کھاؤں گا یا یہ گذر چھوارہ نہ کھاؤں گا تو یہ صفت معتبر ہے حتیٰ کہ بعد کچنے کے حانت نہ ہوگا اور اگر ایسی صفت ہو جو قسم کا باعث نہیں ہو سکتی تو نکرہ میں معتبر ہے نہ معرّفہ میں لیکن جبقی میں لکھا ہے کہ قسم کھانی کہ اس مجنون سے نہ بولوں گا پھر وہ اچھا ہو گیا یا اس کا فرسے بات نہ کروں گا پھر وہ مسلمان ہو گیا پھر کلام کیا تو حانت نہ ہوگا کیونکہ جنون و کفر ایسی صفت ہے جو قسم کا باعث ہو سکتی ہے۔ سور کا گوشت اہل کفر کے عرف میں گوشت ہے مترجم کہتا ہے کہ یہی ہمارے یہاں ہونا چاہیے قسم کھانی کہ اس گدھے سے نہ کھاؤں گا تو اس کے کرایہ کھانے پر قسم ہوگی اور اس کتے سے نہ کھاؤں گا اس کے پکڑے ہوئے شکار پر نہیں ہے۔ کالے کا گوشت نہیں کھاؤں گا تو یہاں بھیسن کو شامل نہیں ہے اور کچا کھانے سے بھی حانت نہ ہوگا یہی اصح ہے۔ فلا نہ عورت کی روٹی سے نہ کھاؤں گا تو آٹا گوندھنے والی اور پیڑا بنانے والی پر قسم نہ ہوگی بلکہ بڑھا کر تنور میں لگانے والی پر قسم ہوگی قسم کھانی کہ طعام نہ کھاؤں گا پھر بھوک سے مضطر ہو کر مردار کھایا تو حانت نہ ہوگا۔ البدائع قسم کھانی کہ روشن نہ کھاؤں گا اور اس کی کچھ نیت نہیں ہے پھر روشن پڑے ہوئے سق کھائے پس اگر خوشے سے روشن پیسے تو حانت نہ ہوگا ورنہ نہیں۔ المجموعہ۔ طعام کا لفظ ہر ایسی چیز پر واقع ہوتا ہے جو پیڑ و فواکہ کو بھی شامل ہے لیکن جاری عرف میں ایسا نہیں ہے۔ النہر۔ اور یہی ہمارا عرف ہے۔ م۔

اہم محمد کے نزدیک اہم وہ چیز ہے جو اکثر روٹی کے ساتھ کھائی جائے اسی پر فتویٰ دیا جاوے۔ البحر ایک نے قسم کھانی کہ گوشت نہ کھاؤں گا دوسرے نے قسم کھانی کہ پیاز نہ کھاؤں گا اور تیسرے نے قسم کھانی کہ نمک مزج نہ کھاؤں گا پھر گوشت مزج پیاز و مصالحہ پکا یا گیا اس کو سمجھوں نے کھایا تو فقط تیسرا شخص حانت ہوگا۔ د۔ مترجم کہتا ہے کہ جاری عرف کے مطابق سب کا حانت ہونا لازم ہے کیونکہ جاری عرف میں گوشت و پیاز بھی اسی طرح کھاتے ہیں۔ م۔ قسم کھانی کہ دودھ نہیں کھاؤں گا پھر کھیر پکا کر کھائی تو حانت نہیں ہوگا۔ قسم کھانی کہ فلاں شخص کو نہ دیکھوں گا پھر اس کے ہاتھ یا پاؤں یا تالو کو دیکھا تو حانت نہ ہوگا اور اگر اس کے سر دبیٹھ دپیٹ کو دیکھا تو حانت ہو جائے گا۔ قسم کھانی کہ اس کو نہ چھوؤں گا تو اس کے ہاتھ پاؤں چھونے سے حانت ہو جائے گا۔ زید نے خالد سے کہا تجھے قسم دلاتا ہوں کہ وہ اللہ تو یہ امر نہ کہنا اس نے کہا ہاں تو صحیح یہ کہ مخالف ہو جائے گا یہی مشہور ہے اور تاتارستان میں اس کے خلاف کو صحیح کہا گیا۔ اصل یہ ہے کہ اگر قسم کھانے والے نے کوئی عام لفظ کہا مگر اس کی نیت خاص ہے تو دیانۃً بالاجماع صحیح ہے اور قضاءً تصدیق نہ ہوگا اور اسی پر فتویٰ ہے۔ اگر مدعی نے مدعا علیہ کو قسم دلائی اور اس نے مدعی کے خلاف اپنی نیت پر قسم کھائی

تو قسم دلاتے والے کی نیت پر قسم ہوگی بشرطیکہ ظالم نہ ہو ورنہ منکولم کی نیت پر قسم ہوگی۔ قسم کھانی کہ تکلم نہ کروں گا پھر غماز میں قرآن پڑھایا تبسبع پڑھی تو بالاتفاق حانث نہ ہوگا اور اگر غماز سے باہر ایسا کیا تو ظاہر الروایۃ میں حانث ہو جائے گا اسی کو بجز الرائق میں تزجیع دی اور فقہ القدیر میں کہا کہ مطلقاً حانث نہیں ہوگا اور یہی ارنج ہے کیونکہ یہی عرف ہے اور اس کے مخالف نصیح معتبر نہیں ہے قسم کھانی کہ فلاں سورہ یا فلاں کتاب نہیں پڑھوں گا تو اس میں دیکھ کر سمجھنے سے حانث نہیں ہوگا اسی پر فتویٰ دیا جائے الوقعات۔ قسم کھالی کہ جب تک بخارا میں ہوں یہ کام نہیں کروں گا بخارا سے باہر گیا پھر واپس آکر یہ کام کیا تو حانث نہیں ہوگا۔ قسم کھانی کہ تجھ کو حاکم کے پاس بھیج لے جاؤں گا اور قسم دلاؤں گا۔ پھر خصم نے اقرار کر دیا تو قسم سناٹ ہوگی غرمہ ماہ اور سہ ماہ اس کی پہلی رات مع دن ہے اور اول ماہ آدھے سے کم تک اور آخر ماہ بعد پندرہ تاریخ ہے۔ ایام گرما جب سے گرم کپڑا اتارا جائے شروع ہوگا یہاں تک کہ گرم کپڑا پہنا جائے ایام سرما اس کے ضد ہے البدائع۔ قسم کھانی کہ اپنی زوجات یا دوستوں یا بھائیوں سے کلام نہ کروں گا تو جب تک سب سے کلام نہ کرے حانث نہ ہوگا۔ زوجہ سے کہا کہ اگر تو نے کوئی غماز چھوڑی تو تو طالق ہے پھر اس نے قضا غماز پڑھی تو بقول اظہر وہ طالق ہو جائے گی۔ قسم کھانی کہ غماز کو اپنے وقت سے تاخیر نہ کرے گا پھر سو گیا اور قضا پڑھی تو علامہ باقانی کے نزدیک حانث نہ ہوگا کیونکہ حدیث میں ہے یہی اس کا وقت ہے اور مترجم کہتا ہے کہ جب ہی ہوگا کہ جاننے کے بعد ہی بدوں کسی کام میں مشغول ہونے کے غماز داکر لی ہو۔ م۔ قسم کھانی کہ آج پیشاب سے وضو نہیں کرے گا۔ پھر پیشاب کیا پھر نکیر پھوٹی پھر وضو کیا تو حانث ہو جائے گا اور اصل یہ ہے کہ جب دو حدث جمع ہوں تو طہارت ان دونوں سے واقع ہوتی ہے۔ قسم کھانی کہ اس کو ہزار بار ماروں گا یا یہاں تک ماروں گا کہ مر جائے تو یہ قسم بہت مارنے پر واقع ہے اور اگر کہا کہ یہاں تک ماروں گا کہ یہ جوش ہو جائے یا فریاد کرے یا رو دے تو یہ حقیقی معنی پر واقع ہوگی۔ قسم کھانی کہ آج قیرا مال ادا کر دوں گا پھر مال لایا مگر قرض خواہ نہیں ملا تو قاضی کو دے دے اور جہاں قاضی نہ ہو تو حانث ہو جائے گا۔ اسی پر فتویٰ دیا جائے اور اگر قرض خواہ کو پا کر دیا اور اس نے قبول نہیں کیا تو اس کے پاس رکھ دے جہاں اس کا ہاتھ پہنچ سکتا ہے اگر قبضہ کرنا چاہے پس اس کی قسم بھی بھلے گی ورنہ حانث ہو جائے گا۔

قسم کھانی کہ کل اس کا قرضہ ادا کر دوں گا پھر آج ہی ادا کر لیا اکل زید کو قتل کروں گا پھر زید آج ہی مر گیا یا کل یہ روٹی کھا لوں گا پھر آج ہی کھا لیا تو حانث نہیں ہوگا۔ التبین۔ قسم کھانی کہ زید کا قرضہ ادا کر دوں گا پھر خالد کو ادا کرنے کا وکیل کیا یا زید کو خالد پر اترا دیا تو سچا رہا اور اگر خالد نے بدوں حکم کے اپنی طرف سے ادا کر دیا تو مخالف جھوٹا ہو گیا۔ قسم کھانی کہ اگر میرے روز تجھے درم نہ دوں تو تجھے طلاق ہے پھر کبھی شام کو دیا کبھی مشا کے وقت دیا پس اگر رات دن کے اندر ناعہ نہ کیا تو حانث نہ ہوگا۔ اگر کہا کہ میری جو رو طالق ہے اگر میرے ملک میں مال ہو حالانکہ اس کے پاس اسباب دزین و گھر جو تجارت کے واسطے ہیں موجود ہیں تو حانث ہوگا اور مترجم کہتا ہے کہ بجائے عرف میں مال کا اطلاق مالیتی اسباب پر بھی ہوتا ہے پس فتویٰ میں شامل چاہیے۔ م۔

کتاب الحدود

یہ کتاب حدود شرعیہ کے بیان میں ہے۔ لغت میں حد کے معنی منع کے ہیں اور حدود شرعی بھی اسی واسطے جاری ہوتی ہیں کہ مجرم کو یا اس کی عبرت سے دوسروں کو ایسے امر کے ارتکاب سے منع کریں اور شرع میں حد ایک سزا ہے جو مجرم کے واسطے خالص اللہ تعالیٰ کے حق کے لئے واجب ہوتی ہے پس حاکم تک پہنچ جانے کے بعد اس میں سفارش کرنا نہیں جائز ہے اور جس شخص نے جرم کیا جب اس کو حد ماری گئی تو ہمارے نزدیک وہ اس کو گناہ سے پاک کرنے والی نہیں ہے بلکہ پاک ہونا تو بہ سے ہوتا ہے اور علماء کا اجماع ہے کہ تو بہ کرنے سے دنیاوی حد ساقط نہیں ہوتی ہے۔ اگر کہا جاوے کہ پاک ہونا حدیث سے ثبوت ہوتا ہے جواب یہ کہ حدیث میں جن لوگوں پر حد جاری ہوئی انہوں نے خود تو یہ کر لی تھی چنانچہ قولہ علیہ السلام لقد تابت توبۃ الخ۔ اس باب میں صریح ہے بالجملہ یہی مذہب قوی و اشہر ہے واللہ تعالیٰ اعلم۔ م۔ قال الحد لغة هو المنع ومنه الحد للبوابة وفي الشريعة هو العقوبة المقدرۃ حق اللہ تعالیٰ حق لایسی القصاص حد اذ نہ حق العبد ولا التفرید لعدم التقدير والمقصد الاصل من شومہ الانزجار و حمايت ضروریہ العباد والطهارۃ یست اصلية فيه بدلیل شرعہ فی حق الکافر۔ شیخ مصنف نے فرمایا کہ لغت میں حد بمعنی منع ہے اور اسی سے دربان کو حد دیکتے ہیں ا کیونکہ لوگوں کو گھسنے سے منع کرتا ہے اور شریعت میں حد ایک ایسی سزا ہے جو خالص حق الہی کے واسطے مقدر کر دی گئی ہے حق کہ قصاص کو حد نہیں کہتے کیونکہ وہ بندہ کا حق ہے و چنانچہ ولی کو قصاص عفو کر کے دیت لینے کا اختیار ہے اور تعزیر کو بھی حد نہیں کہتے کیونکہ وہ مقدر نہیں ہے یعنی تعزیر کا کوئی اندازہ ایسا نہیں ہے کہ کم و بیش نہ ہو سکے اور حد مشروع کرنے کا مقصد اصلی یہ ہے کہ جس بات سے بندوں کو ضرر پہنچتا ہے اس کے کرنے والے کو زجر کیا جائے اور گناہ سے پاک ہونا اس کا مقصد اصلی نہیں ہے اس دلیل سے کہ حد تو کافر کے حق میں بھی مشروع ہے حالانکہ کافر کبھی گناہ سے پاک نہ ہوگا۔ قال الزنا یشیت بالبینۃ والاقرار والمواد فیہ عند الامام لان البینۃ دلیل ظاہر وکن الاقرار لان الصدق فیہ میرج لا سیمایتعلق قبوہ مضبوط و معوقہ والموصل الی العلم لقطعی متعذر فیکتفی بالظاہر۔ زنا کا ثبوت گواہوں کے ساتھ ہوتا ہے اور اقرار کے ساتھ ہوتا ہے اور ثبوت سے مراد وہ ثبوت ہے جو امام کے سامنے ہو کیونکہ گواہی ایک دلیل ظاہر ہے اور یہی اقرار کا حال ہے کیونکہ اقرار میں بھی سچائی میرج ہے خصوصاً جس چیز کے ثبوت ہونے میں ضرر و عار لاحق ہو اور قطعی علم تک پہنچنا محال ہے تو ظاہر ہوا کہ کیا جائے گا فہم گواہی و اقرار دونوں میں سے ہر ایک کا تفصیل حال بیان فرمایا۔ قال فالبینۃ ان تشهد اربعۃ من الشہود علی رجل وامرأتہ یا الزنا لقولہ تعالیٰ فاستشهدوا علیہم اربعۃ منکم وقال اللہ تعالیٰ ثم لم یأتوا باربعۃ شہداء وقال علیہ السلام للذی قذبت امرأتہ اثبت باربعۃ شہدۃ و علی صدق مقالک ولان فی اشتراط الامر بربعۃ بتحقیق معنی المستوفی عنہ من مدعی الیہ والاشاعۃ ضدہ۔ پس گواہی یہ ہے کہ گواہوں میں سے چار شخص ایک مرد اور ایک عورت پر زنا کی گواہی دیں بدلیل قولہ تعالیٰ فاستشهدوا علیہم اربعۃ منکم۔ یعنی ایسی عورتوں پر اپنوں میں سے

چار شخص گواہ طلب کرو اور اللہ تعالیٰ نے فرمایا شہدائے چار یا دلیلۃ شہدائے چار گواہ نہ لائے اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اس مرد کو جس نے اپنی زوجہ کو تہمت لگائی تھی یوں فرمایا کہ تو چار مرد والا جو تیرا قول سچا ہونے پر گواہی دیں اور یہ بھی دلیل ہے کہ چار مردوں کے بشرط لگانے میں پردہ پوشی کے معنی متحقق ہوتے ہیں اور پردہ پوشی کرنا ایسا امر ہے جس کی جانب ترغیب دی گئی ہے اور فحش کو شائع کرنا اس کے برخلاف ہے۔ چنانچہ حدیث ابو ہریرہؓ میں عمر رضی اللہ عنہم میں وارد ہے کہ جس نے کس مسلمان کی پردہ پوشی کی اللہ تعالیٰ دنیا و آخرت میں اس کی پردہ پوشی کرے گا۔ رطابہ الترمذی و ابو داؤد و النسائی۔ فاذا شهدوا یا سألهم الامام من الزنا ما هو وكيف هو دایں ذی دمی ذی دمی ذی دمی ذی لان النبی علیہ السلام استقر ما عارض من الكيفية وعن الزنية ولان الاحتياط في ذلك واجب لانه ساء غير الفضل في الفوج عناء اولی فی دانا لغوب ادنی المتقادم من الزمان اكانت له شعبة لا یعود فيها هو ولا الشهود وکلی جاریة الابن فیستقل فی ذلک احتیالاً للدرء۔ اور جب ان گواہوں نے گواہی ادا کی تو امام ان سے زنا کو پوچھے کہ کیا چیز ہے اور کس کیفیت سے ہوتا ہے اور کہاں زنا کیا اور کب زنا کیا اور کس کے ساتھ زنا کیا کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ماعز بن مالکؓ سے زنا کی کیفیت اور جس عورت کے ساتھ کیا ہے استفسار فرمایا تھی۔ کما رواہ ابو داؤد۔ اور اس لئے استفسار کرنے میں احتیاط واجب ہے کیونکہ شاید اس شخص نے فعل فرج کے سوائے دوسری چیز مراد لی ہو یعنی مثلاً نظربازی و بوس و کنا وغیرہ کو زنا سمجھا ہوا یا اس نے دارالحرب میں زنا کیا ہو یا قدیم زمانہ میں ایسا کیا ہو یا جس عورت کے ساتھ ایسا کیا ہو یا شبہ موجود ہے جس سے حد نہ ہو۔ حالانکہ وہ خود نہیں جانتا اور نہ گواہ جانتے ہیں مثلاً باپ نے اپنے پسر کی باندی سے وطی کی پس اس کی اچھی طرح دریافت کرے شاید کہ حد درجہ کرے گا کوئی موقع ہو کہ اس کی توضیح یہ ہے کہ جس مرد پر گواہوں نے زنا کی گواہی دی کبھی اس کو زنا کے معنی نہیں معلوم ہوتے ہیں چنانچہ ایک مرد نے ایک اجنبیہ کا بوسہ لیا اور خوفناک ہو کر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں آکر عرض کیا کہ یا رسول اللہ مجھ پر حد جاری کیجے حالانکہ اس پر حد زنا واجب نہیں ہے۔ اسی طرح اگر دارالحرب میں زنا کیا تو حد واجب نہ ہوگی اسی طرح اگر گواہوں نے ایک شخص پر زنا کی گواہی دی جس سے ثابت ہوتا ہے کہ زنا کئے ہوئے زمانہ دراز گزرا تو اس کا ثبوت نہ ہوگا کیونکہ گواہوں نے جب اتنی مدت تک تاخیر کی اور حاکم شرع کو اطلاع نہ دی تو یہ لوگ خود ناسق ہیں ان کی گواہی قبول نہ ہوگی یا جس عورت کے ساتھ ایسا فعل کیا ہے وہ اگرچہ منکوحہ یا مملوکہ نہیں ہے مگر وہ لوگ بلکہ خود وہ مرد اس کو زنا خیال کرتا ہے مگر درحقیقت شرع کے نزدیک اس میں کوئی ایسی بات موجود ہے جس سے حد ساقط ہوتی ہے۔ لہذا غوب دریافت کر لیا جائے کہ بے جا حد جاری نہ ہو۔ فاذا بینوا ذلک وقالوا رايانا وطیہا فی فوجھا کایلی فی المکحلة وسأل القاضی عنہم فعدوا فی السؤا کتلامیة حکمہم بشہادۃ تمہم ولم یکتف بظاہر العدولۃ فی الحدود احتیالاً للدرء فقال علیہ السلام ادرؤا الحدود ما استطعتم بخلاف سافوا محترق عند الی حلیفہ وروا تعدیل السور العیونۃ نبیینہ فی الشہادات النشاء اللہ تعالیٰ قال فی الاصل یجوزہ حتی یسال عن الشہادۃ لا تہام بالجنایۃ وقد حیس رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم رجلاً بالتمیۃ بخلاف الدیون حیث لا یجس نہیہا تین ظہوراً بالعدالة

وسبایتک الفرق انشاء اللہ تعالیٰ۔ پھر جب گواہوں نے اس امر کو بیان کیا اور کہا کہ ہم نے اس مرد کو دیکھا کہ اس عورت سے اس کی فرج میں دلی کی جیسے سرمہ دانی میں سلائی ہوتی ہے۔ اور قاضی نے ان گواہوں کا حال دریافت کیا پس خفیہ و علانیہ ان کا عادل ہونا بیان کیا گیا تو قاضی ان کی گواہی پر حکم دے گا۔ یعنی زنا کا رے ثابت ہے اور حدود کی گواہی میں قاضی ان گواہوں کی ظاہری عدالت یعنی مسلمان ہونے پر اکتفا نہیں کرے گا تاکہ دفع حد کا جملہ پیدا ہو۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جہاں تک ہو سکے تم حدود کو دفع کرو۔ رواہ الترمذی۔ یعنی بڑت ہونے سے دفع کرو۔ بخلاف دیگر حقوق سے کہ ان میں امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک ظاہری عدالت پر اکتفا کیا جائے گا بشرطیکہ خصم ان گواہوں میں طعن نہ کرے اور خفیہ و علانیہ تعدیل کو ہم کتاب الشہادات میں انشاء اللہ تعالیٰ بیان کریں گے۔ امام محمدؒ نے اصل میں فرمایا کہ قاضی اس مرد کو جس پر گواہی گزری ہے قید خانہ میں رکھے یہاں تک کہ گواہوں کا حال دریافت کرے کیونکہ اس پر جرم کی تہمت موجود ہے اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک شخص کو تہمت کی وجہ سے مجوس کیا تھا رواہ ابوداؤد۔

بر خلاف قرضوں کے کہ ان میں جب تک گواہوں کی عدالت ظاہر نہ ہو قید خانہ میں نہیں رکھا جائے گا اور فرق انشاء اللہ تعالیٰ بیان ہو گا فے لیکن مصنف نے فرق بیان نہیں فرمایا۔ ع۔ قال والاقرار ان یقر بالبالغ العاقل علی نفسه بالزنا وادبع موات فی اربع مجالس من مجالس المقر کما اوردہ القاضی فاشترط البلوغ والعقل لان قول البسی والمجنون غیر معتبر وادھونہو موجب للحد واشترط الایم مذهبنا وعتنا لانتفع بیکتفی بالاقرار مرة واحدة اعتبارا بالسنن المحقوق وهذا لانه مظهر وتکوار الاقرار لا یفید نیا وادۃ الظهور بخلاف زیادة العدد فی الشہادة ولنا حدیث ما غور فانه علیہ السلام اخرا الاقامة الی ان تم الاقرار منه اربع موات فی اربع المجالس فلو ظهر دونها لما اخرها لتبوت الوجوب ولان الشہادة اختصت بنیه زیادة العدد فکذا الاقرار اعظم لا موازناء وتحقیقا المعنی السور لا بد من اختلاف المجالس لما دینا ولان لاتحاد المجلس اثرانی جمع المتفاوتات فعدده یحقق شبهة الاتحاد فی الاقرار والاقرار قائم بالمقر فیعتبر اختلاف جملہ دون مجلس القاضی فالاختلاف بان یوردہ القاضی کما اقر فیذهب حیث لا یوارد ثم یجی فیقر هو المودی من ابی حنیفة لانه علیہ السلام طود ما غورانی کل مرة حتی تواری بعیطان المدینة۔ اور اقرار کی صورت یہ ہے کہ عاقل بالغ اپنی ذات پر چار مرتبہ اپنی چار مجلسوں میں زنا کرنے کا اقرار کرے ہر بار جب اقرار کرے تو قاضی اس کو رد کر دے پس بلوغ و عقل کی شرط لگانا اس واسطے ہے کہ طفل و مجنون کا اقرار معتبر نہیں یا حد واجب کرنے والا نہیں یہ ہے اور چار مرتبہ کی شرط لگانا ہمارا مذہب ہے اور امام شافعیؒ کے نزدیک ایک بار اقرار کافی ہے جیسے دوسرے حقوق میں کافی ہے اور یہ اس وجہ سے کہ اقرار ایک ظاہر کرنے والا قول ہے اور بار بار اقرار کچھ زیادہ ظہور کا فائدہ نہیں دیتا ہے بخلاف گواہوں میں عدو زیادہ ہونے کے یعنی زیادتی گواہوں سے طمانیت برپا ہوتی ہے اور ہماری روایتیں وہ حدیث ہے جس میں قصہ ما غورین مالک مروی ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اس پر حد قائم کرنے میں تاخیر کی یہاں تک کہ اس سے چار بار اقرار چار مجلسوں میں پورا ہوا۔ رواہ البخاری و مسلم و ابوداؤد و نسائی وغیرہم۔

پھر اگر اس سے کم میں اقرار موجب حد ہونا ظاہر ہو جاتا تو آپ حد مارنے میں تافیر نہ کرتے کیونکہ حد واجب ثابت ہو جاتی اور اس دلیل سے کہ زنا میں ایک خاص قسم کی گواہی چار مردوں کی معتبر ہے تو اقرار میں بھی یہی ہوگا تاکہ امر زنا کا زیادہ خوفناک ہونا ظاہر ہو اور تاکہ پردہ پوشی کے معنی پائے جاویں اور اقرار میں مجلسوں کا مختلف ہونا ضرور ہے بدلیل اس حدیث کے جس کو ہم روایت کر چکے اور بدلیل اس کے کہ متفرق چیزوں کو جمع کرنے میں مجلس واحد کو دخل ہے اور مجلس متحد ہونے کے وقت اقرار متحد ہونے کا شبہ پیدا ہو گیا اور اقرار اپنے مقرر کے ساتھ قائم ہے تو مقرر کا اختلاف مجلس معتبر ہے اور قاضی کی مجالس مختلفہ کا اعتبار نہیں ہے اور مجلس مختلف ہونا اس طرح پر ہے کہ جب وہ قاضی سے اقرار کرے تو قاضی ہر بار جب وہ اقرار ہی ہو تو رد کرے کہ وہ چلا جا دے یہاں تک کہ اس کو قاضی نہ دیکھے پھر اگر دوبارہ اقرار کرے یہی امام ابو حنیفہ سے مروی ہے کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ماعز کو ہر بار رد کیا یہاں تک کہ مدینہ کی دیواروں میں پوشیدہ ہو گیا ف ماعز نے آکر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے کہا کہ یا رسول اللہ میں نے زنا کیا ہے۔ پس آپ مجھے پاک کر دیں پس آپ نے منہ پھیر لیا پھر ماعز نے دوسری جانب آکر یہی عرض کیا تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ تو نے چار مرتبہ اقرار کیا پس تو نے کس عورت سے زنا کیا اس نے کہا کہ میں نے فلانہ عورت سے زنا کیا فرمایا کہ شاید تو نے اس کا بوسہ لیا ہوگا شاید تو نے اس کو چپٹایا ہوگا۔ اس نے کہا کہ جی نہیں بلکہ صریح زنا کا اقرار کیا پس فرمایا کہ تجھے جنون ہے۔ اور ایک روایت میں ہے کہ اس کے اہل و عیال کے پاس بھیجا کہ تم لوگ اس کی عقل میں کچھ فتور سمجھتے ہو انہوں نے کہا کہ نہیں پھر دریافت کیا کہ کیا محسن ہے تو معلوم ہوا کہ ہاں تب آپ نے اس کے رجم کا حکم دیا۔ ع۔۔۔ ابو ہریرہ کی روایت میں ہے کہ پھر جب اپنے ادھر چار بار اقرار کیا الخ۔

رواہ البخاری و مسلم۔ اور یہی حدیث جاہل بن عبد اللہ میں ہے رواہ البخاری و مسلم۔ اور حدیث جابر ابن سمرہ میں آیا کہ دومرتبہ اقرار کیا پس آپ نے رد کیا پھر دومرتبہ اقرار کیا حتیٰ کہ اقرار چار مرتبہ ہو گیا تب حکم دیا رواہ ابوداؤد و نسائی و مسلم۔ و حدیث بریدہ میں چار بار اقرار چار دن میں ہے رواہ مسلم۔ اور حدیث صدیق میں ہے کہ جو قاضی بار اقرار کے بعد آپ نے اس کو قید خانے میں رکھ کر اس کا حال دریافت کیا رواہ اسحاق و ابن ابی شیبہ۔ اور غلامیہ عورت کے قصہ میں آیا کہ اس نے اپنی ذات پر چار بار زنا کا اقرار کیا اور ہر بار آپ رد فرماتے تھے تو اس نے عرض کیا کہ کیا آپ چاہتے ہیں کہ مجھے پھر دیں جیسا کہ آپ نے ماعز کو پھر دیا تھا۔

رواہ مسلم۔ اور چار بار اقرار کے بعد آپ نے فرمایا کہ جا یہاں تک کہ تیرے کچھ پیدا ہو جائے پھر جب کچھ پیدا ہو گیا تب حاضر ہو کر اس نے آگاہ کیا پس آپ نے فرمایا ابھی جا یہاں تک کہ اس کا دودھ چھوٹا دے پھر جب دودھ چھوٹا یا تو حاضر ہوئی اور اس کے ساتھ ایک عورت فقہاء جس کو وہ کچھ کھاتا تھا اس نے آکر عرض کیا کہ اب یہ روئی کھانے لگا اب میں اس کے دودھ سے قارخ تو آپ نے فرمایا کہ ابھی کون اس کا پردہ دامت کرنے والا ہے۔ پس ٹھہر یہاں تک کہ یہ اپنے ہاتھ پاؤں والا ہوا اتنے میں ایک صحابی نے عرض کیا کہ یا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم میں اس کی پرورش کروں گا۔ تب آپ نے اس عورت کے بچہ کا حکم دیا اور حالت رجم میں خالد بن ولیدؓ نے یہ لفظ کہہ کر اس کو ایک پتھر مارا کہ اس کے سر سے خون جاری ہوا۔ پس آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے خالدؓ سے برا کہنے پر غضبناک ہو کر فرمایا کہ واللہ اس نے

ایسی توبہ کی کہ اگر شتر اہل مدینہ کو دی جائے تو سب کو کافی ہو۔ رواہ الترمذی وغیرہ۔ قال فاذا تم اقوانہ
اربع موات سألک عن الزنا ما هو وكيف هو دین ذی دین ذی فاذا بین ذلك لزمه الحد لتمام الحجۃ ومعنی
السؤال عن هذه الاشیاء بینا فی الشہادۃ ولم یذکر السؤال فیہ من الزمان و ذکرہ فی الشہادۃ
لان تقادم العهد یمنع الشہادۃ دون الاقوار وقیل لو سألہ جاز لجازانہ ذنا رف صباہ —

پھر جب چار بار اس کا اقرار پورا ہو جائے تو اس سے زنا کو دریافت کرے کہ وہ کیا چیز ہے اور کس
کیفیت سے؟ تلبے اور اس نے کہاں زنا کیا اور کس عورت کے ساتھ زنا کیا پھر جب وہ اس کو بیان
کر دے یعنی ٹھیک بیان کرے تو اس پر حد لازم ہوگی کیونکہ حجت پوری ہوگئی۔ اور ان چیزوں کو دریافت کرنے
کے معنی ہم نے گواہی کی صورت میں بیان کر دیئے ہیں اور یہاں زنا کا دریافت کرنا ذکر نہیں کیا حالانکہ گواہی
کی صورت میں ذکر کیا ہے اس کی وجہ یہ ہے کہ زمانہ کا بہت ماضی ہو چکا تھا گواہی قبول کرنے سے روکتا ہے مگر
اقرار کا مانع نہیں ہے اور بعض مشائخ نے کہا کہ اگر زمانہ بھی دریافت کرے تو جائز ہے کیونکہ شاید اس نے
ایسی حالت میں زنا کیا ہو کہ بالغ نہیں تھا۔ فان رجح المقرون اقارہ قبل اقامۃ الحدادی وسطہ قبل
رجوعہ دخلی سبیلہ وقال الشافعی وهو قول ابن ابی یلیہ لیقیم علیہ الحد لانہ وجب الحد باقارہ فلا
یصل یوجوہہ وانکارہ کما اذا وجب بالشہادۃ وصار کالقصاص وحد القذف ولنا ان الرجوع خبر محتمل
للصدق کالاقتراد ولیس احد یکنزہ فیہ فیحقق الشبہۃ فی الاقوار بخلاف مانہ حق العید وهو القصاص وحد
القذف لوجود من یکنزہ ولا کذلک ما هو خالص حق الشوع۔ پھر جس شخص پر زنا اور اس کے اقرار سے ثابت ہوا ہے
اگر حد قائم کئے جانے سے پہلے یا قائم کئے جانے سے درمیان میں اپنے اقرار سے رجوع کیا یعنی اقرار سے
پھر گیا تو اس کا پھر ناجبور کرے اس کی راہ چھوڑ دی جائے گی۔ اور امام شافعی وابن ابی یلیہ نے کہا کہ اس پر
حد قائم کر دی جائے گی کیونکہ اس کے اقرار کی وجہ سے حد واجب ہوگئی تو اس کے پھر نہ والکار کرنے سے
نہیں ملے گی جیسے اگر گواہوں سے زنا ثابت ہو کر حد واجب ہوئی تو زانی کے انکار سے نہیں ملتی ہے اور
حد زنا مانند قصاص وحد قذف کے ہوگئی یعنی یہ دونوں بھی بعد اقرار کے پھر نہ والکار کرنے سے نہیں ملتی ہیں
اور ہماری دلیل یہ ہے کہ اقرار سے پھر ناجا بھی ایک خبر ہے جس میں سچ ہونے کا بھی احتمال ہے جیسے اقرار تھا اور
پھر نے میں کوئی اس کو جھٹلانے والا موجود نہیں ہے یعنی اس کے خلاف وغیرہ موجود نہیں ہے تو اس کے اقرار میں
شبہ پیدا ہو گیا اور ہم کو حکم دیا گیا ہے کہ ہم شبہ کی وجہ سے حد کو دور کر دیں بخلاف قصاص کے جس میں
بندہ کا حق متعلق ہے تو یہ پھر جانے سے باطل نہ ہوگا کیونکہ اس کا جھٹلانے والا مدعی موجود ہے اور یہ حال ایسے
حدود کا نہیں ہے جو خالص حق شرع ہیں جیسے حد زنا وغیرہ۔ ویستحب للامام ان یلقن المقرون الرجوع فیقول لہ
لعلک لست اذا قبلت لقولہ علیہ السلام لما عرفت لعنک لمستھا او قبلتها وقال فی الامل ویفی ان یقول
لہ الامام لعلک تزدجتها او طیتها بشبہۃ وهذا اقرب من الدلیل فی المعنی — اور امام کے واسطے
مستحب ہے کہ اقراری کو پھر نا تاقین کرے پس کہے کہ شاید تو نے اس کو چھو یا ہوگا یا بوسہ یا ہوگا کیونکہ آنحضرت
صلی اللہ علیہ وسلم نے ماعز کو فرمایا کہ شاید تو نے اس کو چھو یا اس کا بوسہ یا ہوگا۔ اور امام محمد نے بسوط میں
کہا کہ امام کو یوں کہنا چاہیے کہ شاید تو نے اس سے نکاح کر لیا یا شبہہ میں اس سے وطی کی ہے اور یہ بھی معنی میں

غریب اول ہے۔ یعنی اگر اقرار ہی نے کہہ دیا کہ میں تو حد ساقط ہو جائے گی۔

واضح ہو کہ زنا درجس پر حد واجب ہوتی ہے وہ اس قدر وطی ہے کہ مرد مکلف کا حشفہ یعنی سرخیز مرد عاقل بالغ ناطق کا بطوع خود کسی ایسی عورت کی فرج میں داخل ہو جو فی الحال لائق شہوت ہے یا زمانہ ماضی میں تھی حالانکہ یہ عورت اس کے ملک میں نہ ہو اور یہ محل شبہہ سے بھی خالی ہو اور یہ نفل دارا لا سلام میں واقع ہو خواہ مرد اپنے اور عورت کو قابو دے یا عورت اپنے اور مرد کو قابو دے۔ ف۔ اگر اندھے سے یہ نفل سرزد ہوا اور اس نے انکار کیا تو حد مارا جائے گا اور دلیل پر حد نہیں مارا جائے گا اور اگر گونگا ہو تو اس پر کسی حال میں حد نہیں ہے۔ اور اگر مرد لیسٹ گیا اور عورت کو قابو دیا ہو یا بقدر فتنہ کیے اس نے داخل کر لیا تو دونوں کو حد ماری جائے گی۔ اگر زانی نے دعویٰ کیا کہ میری زوجہ ہے تو حد ساقط ہو جائے گی اگرچہ وہ دوسرے کی زوجہ ہو اور اگر بعد زنا کے اس سے نکاح کیا یا اس کو خریدنا تو اصح یہ کہ حد ساقط نہ ہوگی کیونکہ زنا کے وقت شبہہ نہ تھا۔ الجمر۔

فی کیفیت الحد و اقامتہ و اذا وجب الحد و كان الزانی محصناً رجمه بالحدادة حتى يموت
لانه عليه السلام رجم ماعزاً وقد احصن وقال فی الحديث المعروف ومن نابعد الاحصان

فصل

وعلى هذا اجماع الصحابة۔ یہ فصل حد کی کیفیت اور اس کے قائم کرنے کے بیان میں ہے۔ جب حد واجب ہوئی اور زنا کرنے والا محصن ہے تو حاکم اس کو پتھروں سے سنگسار کرے یہاں تک کہ مر جائے کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ماعز ابن مالک کو رجم کیا در حالیکہ وہ محصن تھا اور حدیث معروف میں ہے والنا بعد الاحصان اور اسی پر صحابہ رضی اللہ عنہم کا اجماع ہے کہ رجم ماعز کی حدیث صحیحین میں معروف ہے اور دوسری حدیث یہ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کسی مسلمان آدمی کا خون حلال نہیں ہے مگر تین باتوں میں سے کوئی بات ہو خواہ احصان کے بعد زنا کرے یعنی رجم کیا جائے گا۔ یا اسلام سے بعد مرتد ہو جائے یعنی اگر اسلام نہ لایا تو قتل کر دیا جائے یا کسی جان کو ناحق قتل کرے۔ رواہ احمد الترمذی و نسائی و ابن ماجہ و الحاکم و ابو حنیفہ رحمہ۔ اور دوسری حدیث میں وارد ہے کہ مسلمان آدمی کا خون حلال نہیں ہے مگر تین میں سے کسی ایک بات کے ساتھ ایک وہ کہ جس نے بعد احصان کے زنا کیا کہ وہ رجم کیا جائے گا اور دوم وہ کہ اللہ و رسول کے ساتھ لڑنے کا نکلا یعنی ربڑنی ڈاکہ مارنا ہے تو وہ قتل کر دیا جائے یا سولی دیا جائے یا ملک سے نکال دیا جائے اور سوم وہ کہ جس نے کسی جان کو ناحق قتل کیا تو وہ تصاص میں قتل کیا جائے رواہ ابو داؤد۔ اور صحیحین میں حدیث ابن مسعود معروف ہے۔ وقال ويخرجہ الى ارض نضاض و يبتدى الشهود برجمه ثم الامام ثم الناس كذا روی عن علي و قال الشاهد قد تجاسر على الادارتهم يستعظم للباشره فيروج فكان في بدايته احتيالاً للده و قال الشافعي ولا يشترط بدائة اعتباراً بالجلد قلنا كل احد لا يحسن الجلد فربما يقع مهلكاً و لا هلاك غير مستحق ولا كذلك الموجه لانه اتلف - اور جس پر رجم واجب ہو اس کو باہر کشادہ میدان میں لے جائیں اور پہلے اس کو گواہ پھر ماریں پھر امام پھر دوسرے لوگ ایسا ہی حضرت علی رضی اللہ عنہ سے روایت ہے اور اس واسطے کہ گواہ بھی جھوٹی گواہی دینے پر جرات کرتا ہے پھر اس کے قتل کا مرتکب ہونے سے ڈر کر گواہی سے پھر جاتا ہے تو گواہ سے شروع کرانے میں حد دور کرنے کا حیلہ نکلتا ہے اور امام شافعی نے

کہا کہ کوڑے سے پر قیاس کر کے گواہ سے رجم شروع کرنا بھی مشروط نہیں ہے یعنی اگر کنوارا ہو جس کو سو کوڑے مارے جاتے ہیں تو یہ مشروط نہیں کہ پہلے گواہ کوڑا مارے اسی طرح پتھر مارنے میں بھی یہ مشروط نہیں ہے اور ہم کہتے ہیں کہ ہر ایک کو یہ لیاقبت نہیں ہے کہ کوڑا مارے کیونکہ لمبا اوقات نادان کا کوڑا مہلک ہو جاتا ہے حالانکہ جس پر کوڑے واجب ہیں وہ مار ڈالے جانے کا مستحق نہیں ہے اور رجم کا یہ حال نہیں کیونکہ اس سے یہی مقصود ہے کہ تلف کر دیا جائے۔ قال فان امتنع الشهود من الابتداء سقط الحد لانه دلالۃ الوجود وکذا اذا ماتوا اذ غابوا فی ظاہر الروایۃ لغوات الشوط۔ پھر اگر گواہوں نے ابتداء کرنے سے انکار کیا تو حد ساقط ہو گئی کیونکہ یہ گواہی سے پھر جانے کی دلیل ہے اسی طرح اگر گواہ مر گئے یا غائب ہو گئے تو بھی ظاہر الروایۃ میں حد ساقط ہو جائے گی۔ کیونکہ حد مارے جانے کی مشروط جاتی رہی۔ وان کان مقوا ابتداء الامام ثم الناس کذا دہے عن علی بن محمد عن ابي الحسن علیہ السلام الغامدیۃ بحصاة مثل الحمصة وکانت قد اعتوت بالونار۔ اور اگر محض لڑائی پر اس کے اقرار سے زنا ثابت ہو تو امام پہلے شروع کرے پھر لوگ ماریں ایسا ہی حضرت علی کرم اللہ وجہہ سے مروی ہے اور عورت غامدیہ کو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے چنے برابر چند پتھر مارے اور غامدیہ نے خود اپنے زنا کا اقرار کیا بخلاف شعبی نے روایت کی کہ شراح نے اپنے زنا کا اقرار کیا تھا تو حضرت علی کرم اللہ وجہہ نے فرمایا کہ اگر اس عورت پر کوئی گواہ ہوتا تو پہلے اس کو پتھر مارنے والا گواہ ہوتا و لیکن اس عورت نے اقرار کیا تھا تو اول پتھر مارنے والا میں ہوں گا پھر آپ نے ایک پتھر مارا پھر لوگوں نے پتھر مارے اور میں بھی ان لوگوں میں موجود تھا۔ رواہ احمد۔ اور ابن ابی لیل نے روایت کی کہ حضرت علی کرم اللہ وجہہ کے سامنے گواہوں سے زنا رقبوت ہوتا تو آپ گواہوں کو حکم دیتے کہ پتھر مارو پھر خود پتھر مارتے پھر لوگ سنگسار کرتے اور اگر زنا اس کے اقرار سے ثبوت ہوتا تو پہلے خود پتھر مارتے پھر اور لوگ پتھر مارتے تھے رواہ ابن ابی شیبہ۔ اور غامدیہ کو نکلیا جانے کی جو حدیث مصنف نے ذکر کی اس کو ابو داؤد و ترمذی و ابن ماجہ نے روایت کیا

لقيام الدلیل الثاني زمة فی ذاته ولا یستوفی علی اور بعض میں یہ زیادہ ہے کہ تم اس کے چہرہ کو بچا کر اس کو پتھر مارو اور ظاہر اس سے مقصود یہ تھا کہ اس کی مروی کی ہیئت ناگوار نہ ہو جائے واللہ تعالیٰ اعلم ویض ویض ویض علیہ لقوله علیہ السلام لما عذرة اصنعوه کما تصنعون بیوتکم ولانه قتل بحق فلا یسقط الغسل کاملقتیل قصاصاً وعلیہ السلام علی الغامدیۃ بعد ما دجعت۔ اور مرحوم کو غسل دیں اور کفن دیں اور اس پر غار پڑیں کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ماعز بن مالک کے حق میں فرمایا کہ جیسے تم اپنے مردوں کے ساتھ کرتے ہو وہی اس کے ساتھ کرو اور اس لئے کہ وہ حق کے ساتھ قتل کیا گیا ہے تو غسل ساقط نہ ہوگا جیسے قصاص کے مقتول کا غسل ساقط نہیں ہوتا ہے اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے غامدیہ پر غار پڑیں بعد ازاں کلمہ رجم کی گئی فہ ابن ابی شیبہ نے اپنے مصنف میں کہا کہ حد ثنا ابو معاذ عن ابی حلیفۃ عن علقمۃ بن مرثد عن ابن بربہ قال عن ابيہ قال لما جہم ماعز قیل یا رسول اللہ ما تصنع بہ قال اصنعوا به ما تصنعون بیوتکم من الغسل والکفن والمخوط ولانک لعلو علیہ۔ یعنی جب ماعز کو رجم کیا گیا تو پوچھا گیا کہ یا رسول اللہ تم اس کے ساتھ کیا برتاؤ کریں فرمایا کہ جیسے اپنے مردوں کے ساتھ کرتے ہو وہی اس کے ساتھ کرو کہ غسل و کفن دو اور غوشو لگاؤ اور اس پر غار پڑھو۔ اور اسنادہ صحیح جدا اور یہ کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ماعز پر خود غار پڑھی یا نہیں تو اس میں دو روایتیں

ہیں ایک یہ کہ نماز نہیں پڑھی اور حدیث ابوامامہ میں ہے کہ نماز پڑھی اور صحیح مسلم کی روایت میں بھی ہے کہ غلامیہ پر خود نماز پڑھی قاضی عیاض نے کہا کہ یہی جہور کی روایت ہے۔ م۔ یہ سب زانی محض کا بیان ہے کہ جو رجم کیا گیا ہے۔ وان لم یکن محصنا وکان حوا نجدہ مائۃ جلدۃ لقولہ تعالیٰ الزانیۃ والزانی فاجلدوا کل واحد منهما مائۃ جلدۃ الا انہ انتسخ فی حق المحصن فبقی فی حق غیرہ معمولایہ۔ اور اگر زنا و کفر کرنے والا محصن نہ ہو اور آزاد ہو تو اس کی حد سو درے ہیں بدلیل قولہ تعالیٰ الزانیۃ والزانی فاجلدوا کل واحد منهما مائۃ جلدۃ یعنی زانیہ عورت اور زانی مرد ہر ایک کو سو درے مارو لیکن یہ حکم بیاہی عورت اور بیاہے مرد کے حق میں منسوخ ہو کر رجم ہوا تو باقیوں کے حق میں اسی آیت پر عمل رہا۔ یا موالامام بغویہ بسوط لاثبتہ لہ من ریامتوسط لان علیہما لہما اذادان یقیم الحد کسور شرتہ والمتوسطین المبیح وغیرا مولہم لافضا را الاول الی الہلالک دخلو الثاني عن المقصود وهو لا ینحار۔

پس امام اس کو حکم دے کہ ایسے درے سے مارے جو متوسط درجہ کی ہو کیونکہ حضرت علی کرم اللہ وجہہ نے جب حد قائم کرنی چاہی تو درے کی گھنٹی توڑ دی اور متوسط مار سے مراد یہ ہے کہ اس قدر سخت نہ ہو جو زخم کر دے اور نہ زیادہ نرم ہو کیونکہ زخم سے ہلاکت پر نوبت پہنچے گی اور زیادہ نرم سے مقصود حاصل نہ ہوگا اور مقصود یہ کہ ایسے نعل سے باز رہے جسے جو اثر حضرت علی کرم اللہ وجہہ سے نقل کیا وہ پایا نہیں جاتا ہے لیکن ابن ابی شیبہ نے انس ابن مالک رضی اللہ عنہ سے روایت کی کہ حکم دیا جاتا تھا کہ درے کی گھنٹی توڑ دی جائے پھر دو پتھروں کے بیچ میں رکھ کر کچلا جائے تاکہ نرم ہو جائے۔ پس حضرت انس سے پوچھا گیا کہ یہ کس زمانہ میں ہوتا تھا تو فرمایا کہ زمانہ عمر رضی اللہ عنہ میں اور ایسا ہی آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے مرسل مردی ہے۔ رواہ مالک وعبد الرزاق وابن ابی شیبہ۔ وینزع منہ ثیابہ معناه دون الان اذ لات علیہا رکات یا مویا لیتوید فی الحد ولات التجوید البیع فی الصال الا ان الیہ وهذا الحد مبنیہ علی الشدة فی الصوب و فی نزاع الان اذ کشف العورۃ فیتوقاہ۔ اور حد مارتے وقت اس کے کپڑے اتار لیے جا دیں اس کے معنی یہ ہیں کہ سوائے آزار کے باقی اتارے جائیں کیونکہ حضرت علی کرم اللہ وجہہ حدود مارنے میں کپڑے اتارنے کا حکم فرماتے تھے اور اور اس واسطے کہ کپڑے اتارنے میں اس کے بدن پر چوٹ خوب پہنچے گی اور حد زنا کی شان یہ ہے کہ محدود کو چوٹ زیادہ لگے اور ازار اتار لینے میں پردہ کھل جائے گا پس اس سے پرہیز کیا جائے فے اور یہ جو عبد الرزاق نے حضرت علی کرم اللہ وجہہ سے روایت کی کہ آپ کے پاس ایک شخص لایا گیا جو کسی طرح کی حد مارا جائے گا تو آپ نے اس کو حد ماری حالانکہ اس کے اوپر قسطلانی کھلی تھی۔ پس بحال کی حد ماری یہ حدیث محمول ہے کہ سوائے حد زنا کے شراب خوری وغیرہ میں لایا گیا ہوگا اور ابن مسعود سے روایت ہے کہ اس امت میں ننگ کرنا اور پھیلا کر ہاتھ باندھنا اور طوق ڈالنا حلال نہیں ہے لیکن یہ روایت ضعیف ہے ویفرق الصوب علی اعضائہ لات الجمع فی عضو واحد قد یغنی الی التلف بالحد ذاجولامتلف۔ اور یہ مار اس کے اعضاء پر متفرق کی جاوے کیونکہ ایک ہی عضو میں جمع کرنا کبھی جان جانے تک نوبت پہنچاتا ہے حالانکہ حد صرف زجر کے واسطے ہے اور تلف کرنے والی نہیں ہے فے اور جب مار ڈالنا مقصود نہیں ہے تو جرح صورت میں ہلاکت کا خوف ہو اس سے پرہیز کیا جائے پس سو کوڑے اس کے اعضاء پر متفرق مارے جا دیں۔

قال الامام سہ ووجہہ ووجہہ لقولہ علیہ السلام للذی امرہ بضرب الحدائق الوجہ والمذاکیر ولان الفرج مقتل والراس مجمع الحواس وكذا الوجہ وهو مجمع المحاسن الضأ فلا یومن ذات شیئ منہا بالضرب وذلك اهلاك معنی فلا یشوع حد او قال البری سفیرہا الواس الضأ یرج الیہ وانہا یضرب سوطا لقول ابی بکرؓ ان ضربوا المرأ فان فیہ شیطانا قلنا قادیلہ انہ قال ذلك فیسئ ایچ قتلہ ویقال انہ من دفی حربی كان من دعاة الكفرۃ والا حلاک فیہہ مستحق۔

سوائے اس کے سر و چہرہ و شر مگاہ کے یعنی ان اعضاء پر درہ نہ مارے کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے جس شخص کو ضرب حد کا حکم دیا اس کو ارشاد فرمایا کہ چہرہ و شر مگاہ ہوں کو بچاؤ اور اس وجہ سے کہ شر مگاہ کی چوٹ ہلاک کرنے والی ہوتی ہے اور سر اس کے حواس کا مجمع ہے۔ اور یوں ہی چہرہ بھی مجمع حواس ہے اور چہرہ اس کے غریبوں کا بھی مجمع ہے تو کچھ بعید نہیں کہ مار کی وجہ سے اس کے حواس یا غریبوں میں سے کچھ نازل ہو جائے حالانکہ ایسا کرنا اس کو ہلاک کرنے کے معنی میں ہے تو بطور حد کے مشروع نہ ہوگا۔ اور امام ابو یوسفؒ نے رجوع کر کے کہا کہ سر میں بھی درہ مارے جائیں کیونکہ حضرت ابوبکر رضی اللہ عنہ نے فرمایا کہ سر کو مار کیونکہ اس میں شیطان ہے۔ رواہ ابن ابی شیبہ۔ ہم کہتے ہیں کہ اس کی تاویل یہ ہے کہ یہ ایسے شخص کے حق میں نہ فرمایا جس کا قتل کرنا مباح تھا اور کہا گیا کہ آپ نے یہ حکم عربی کا فر کے حق میں دیا تھا جو کافروں کو کفر کی طرف بلاتا تھا اور ایسے شخص کا مار ڈالاجانا مستحق ہے۔ و یضرب فی الحدود کلہا قائما غیر ممدود لقول علیؓ یضرب الرجال فی الحدود قیاما والساء تعودا ولان منی اقامة الحد علی التشہیر والقیام ابلغ فیہ ثم قولہ غیر ممدود فقد تیل المذات یلقى علی الارض ویمد کما یفعل فی زمانا و قیل ان یمد السوط ینفعہ الضارب

فوق راسہ

وقیل ان یمدہ بعد الضرب وذلك لکلمہ لا یفعل لانه من اذاع علی المستحق۔ اور جملہ

حدود میں محدود کو کھڑا کر کے بغیر ہاتھ کی ہاتھ باندھے ہوئے حد ماری جاوے کیونکہ حضرت علیؓ کم اللہ وجہہ نے فرمایا کہ حدود میں مردوں کو کھڑا کر کے اور عورتوں کو بٹھا کر حد ماری جاوے رواہ عبد الرزاق بسند ضعیف۔ اور اس لئے کہ اقامت حد شہرت دینے پر مبنی ہے اور قیام میں یہ معنی زیادہ حاصل ہیں پھر جو فرمایا کہ بغیر ہاتھ کی ہاتھ باندھے ہوئے تو بعض نے کہا کہ اس کی یہ صورت ہے کہ زمین میں ڈال کر اس کے ہاتھ پھیل کر باندھا جاوے۔ جیسے ہمارے زمانہ میں کرتے ہیں اور بعض نے کہا کہ یہ محدود سے متعلق نہیں ہے بلکہ مارنے والا کوڑے کو اتنا کھینچے کہ اپنے سر تک اٹھا سکے اور بعض نے کہا کہ یہ معنی ہیں کوڑا اس کے بدن پر مارنا۔ گھسیٹے اور بال جملہ ان باتوں میں سے کوئی بات بھی نہیں کی جائے گی کیونکہ معنی مار کا وہ مستحق ہے یہ سب اس پر زیادتی ہے نہ یہ سب مرد آزاد یا عورت آزادہ کے زمانہ کے حکم ہے۔ وان کان عبد جلدہ خمسين جلدۃ لقولہ تعالیٰ فلیہن نصف ما علی المعصنات من العذاب فقلت

فی الامار ولان الرق منقص للنعۃ فیکون منقصا للعقوبۃ لان الجنایۃ عند تواضی النعمۃ فیکون افضی الی التغلیظ اور اگر زمانہ کا رکنی غلام دیا باندی۔ ع۔) ہو تو اس کو پچاس درہ مارے کیونکہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا فلیہن نصف ما علی المعصنات من العذاب۔ یعنی باندیوں پر اس سزا کی حد کا آدھا ہے جو آزادوں پر ہے یہ آیت باندیوں کے حق میں نازل ہوئی اور اس لئے کہ رقیق ہونا نعمت کو آدھا کر دیتا ہے تو عقوبت کو بھی آدھا کر کے کا کیونکہ جس کو کثرت سے نعمت پہنچے پھر وہ نافرمانی کرے تو یہ زیادہ بدتر

ہے تو اس کی سزا میں بھی زیادہ سختی ہوگی فے پس آزاد مرد نے جس کو چار عورتیں جائز نہیں پھر اس نے زنا کر لیا تو سخت سزا دی جائے گی اور غلام کو صرف دو جائز ہیں وہ بھی اس وقت کہ مولیٰ اجازت دے پھر بھی زوجہ کو اس وقت پاوے گا کہ جب وہ اپنے مالک کی خدمت کرنے سے چھوٹی ہو لہذا اس کی سزا میں بھی تخفیف ہے یعنی آدمی سزا پاوے گا لیکن رجم کا آدھا نہیں ہو سکتا تو غلام خواہ بیاہا ہو یا کنوا را ہو اس کو ہر حال میں درے مارے جائیں گے۔ والوجل والمواۃ فی ذلک سوارلات النصوص تشملھا۔ واضح ہو کہ حد کے بارے میں مرد و عورت دونوں یکساں ہیں کیونکہ نصوص شرعی دونوں کو شامل ہیں۔ غیر ان المواۃ لا یفرق من ثیابھا الا الفرد والحشولات فی تجریدھا کشف العورة والفرد والحشونینان وصول اللہ لہما فی المضروب واسترحا صل بدوہما فی نزعان۔ لیکن مرد و عورت میں صرف اتنا فرق ہے کہ عورت کے کپڑے نہیں اتارے جائیں گے سوائے پوستین اور روئی وغیرہ بھر او کپڑے کے کیونکہ عورت کو نکال کرنے میں پردہ دری ہے اور پوستین اور بھراؤ کپڑا باقی رکھنے میں مار کا اثر نہیں پہنچے گا اور پردہ رکھنا بغیر ان دونوں کے حاصل ہے تو پوستین اور بھراؤ دونوں اتار ڈالے جائیں۔ و لتضرب جاسۃ لہا ردینا ولانہ استولھا۔ اور عورت پر بچھڑا کر حد ماری جائے گی بدلیل حدیث علی رضی اللہ عنہ اور اس لئے کہ ایسا کرنے میں اس کے لئے زیادہ پردہ ہے۔ قال وان حفرتھا فی الوجہ جاز۔ اور سنگسار کرنے کی صورت میں اگر عورت کے واسطے ایک گڑھا کھود لیا گیا تو جائز ہے یعنی گڑھا کھود لینا بہتر ہے واجب نہیں ہے۔ لانه علیہ السلام محفل لغامدیۃ الی شدتھا وحفل علی شراۃ الہمدانیۃ وان ترک لا یضرہ لانه علیہ السلام لم یامرنہ ذلک وحی مستورۃ ثیابھا والحفوا حسن لانه استقر وعفوا الی الصدر لہا ردینا۔ کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے عورت غامدیہ کے واسطے اس کی چھاتیوں تک گڑھا کھودایا تھا۔ رواہ احمد۔ اور اگر امام اور حضرت علی کرم اللہ وجہہ نے شراۃ ہمدانیہ کے واسطے گڑھا کھودایا تھا۔ رواہ احمد۔ اور اگر امام نے عورت زانیہ کے واسطے گڑھا نہیں کھودایا تو کچھ مضر نہیں ہے کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کا حکم نہیں فرمایا ہے اور عورت کا پردہ ڈھکنا اس کے کپڑوں سے حاصل ہے اور گڑھا کھودنا بہتر ہے کیونکہ اس میں عورت کے واسطے پردہ پوشی زیادہ ہے اور سینہ تک گڑھا کھودا جانے بدلیل حدیث غامدیہ کے جو ہم نے اوپر نہایت آں۔ ولا یحفرو للوجل۔ اور مرد کے واسطے گڑھا نہیں کھودا جائے گا۔ لانه علیہ السلام ما جض لہما عن۔ کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ماعز کے واسطے گڑھا نہیں کھودا ہے چنانچہ ابوسعید خدری نے کہا کہ جب آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ماعز بن مالک کی رجم کا حکم کیا تو ہم نے اس کو یقین میں رجم کیا پس واللہ ہم نے اس کو باندھا نہیں اور نہ اس کے واسطے گڑھا کھودا لیکن وہ کھڑا ہو گیا۔ رواہ مسلم۔ لیکن حدیث بریدہ و حدیث ابو ذر میں آیا کہ اس کے واسطے گڑھا کھودا اور ابن الجہم نے حدیث ابوسعید کو ترجیح دی کیونکہ نفی با اعتماد دلیل ہے اور اگر گڑھا ہوتا تو بھاگنے کی گنجائش نہ ہوتی۔ ولان مبنی الاقامت علی التشہیر فی الرجال۔ اور اس دلیل سے کہ مردوں کے حق میں حد قائم کرنا شہرت دینے پر مبنی ہے فے کیونکہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا ویشہد عذابہما طائفة من المؤمنین۔ یعنی زانی و زانیہ کے عذاب کے وقت مومنوں کا ایک گروہ حاضر ہو اور بغیر گڑھا کھودے رجم کرنے میں زیادہ اشتہار ہے۔ والربط

والامساك غیو مشروع۔ اور باندھنا اور کٹنا مشروع نہیں ہے لیکن اگر بغیر اس کے رجم ممکن نہ ہو حالانکہ گواہوں سے ثبوت ہوا تو جائز ہے۔ کما فی العنایتہ۔ ولایقیم المولی الحد علی عیالہ الا باذن الامام وقال الشافعی: لہ ان یقیمہ لحدہ ولایۃ مطلقۃ علیہ کالامام بل اولی لانہ یمکن من التصرف فیہ ہالا یمکنہ الامام خصا صا کالتعزیو ولنا قولہ علیہ السلام اس لم یلے الولایۃ فذکو مفعلا الحدود ودلان الحد حق اللہ تعالیٰ لان المقصد متما اخلا العالم عن الفساد ولہذا لا یسقط یا سقاط العید فیستوفیہ من ہونائب عن الشوع وھو الامام وناشبہ بخلاف التعزیو لانہ حق العید ولہذا العزو والصبی وحق الشوع موضوع عنہ۔ اور مولیٰ اپنے غلام پر حد قائم نہیں کرے گا مگر امام کی اجازت سے اور امام شافعی نے کہا کہ مولیٰ کو جائز ہے کہ اپنے غلام پر حد قائم کرے کیونکہ مولیٰ کو اپنے غلام پر ولایت مطلقہ حاصل ہے جیسے امام کو حاصل ہے۔ بلکہ امام سے بڑھ کر کیونکہ مولیٰ کو اپنے غلام میں بیع وغیرہ ایسے تصرفات کا اختیار ہے جو امام کو حاصل نہیں ہے تو یہ مثل تفریہ کے ہو گیا اور یہی امام مالک و احمد کا قول ہے لیکن امام کا حد قائم کرنا افضل ہے۔ ع۔م۔ اور ہماری دلیل یہ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے فرمایا کہ چار چیزیں والی کے اختیار میں ہیں از انجلہ حد و ذکر کیا یہ حدیث نہیں ملی و ابن ابی شیبہ نے حسن بصری و عطاء بن راسان سے یہ قول ذکر کیا۔ ع۔م۔ اور اس دلیل سے کہ حد ایک حق الہی ہے کیونکہ حدود کا مقصد یہ ہے کہ عالم فساد سے خالی ہو۔ اسی وجہ سے اگر بندہ معاف کر دے تو ساقط نہیں ہوتا ہے پس وہ شخص حد قائم کرے گا جو شرع کی طرف سے نائب ہو اور وہ امام یا اس کا قائم مقام قاضی وغیرہ ہے بخلاف تفریہ کے کیونکہ یہ بندہ کا حق ہے اسی واسطے وہ طفل کو سزا دیتا ہے اور طفل سے حق شرعی مرفوع ہے ف امام مالک و شافعی نے چند احادیث سے استدلال کیا از انجلہ حدیث ابی ہریرہ کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے ایسی باندی کا حکم پوچھا گیا جس نے زنا کیا حالانکہ وہ محسنہ نہیں ہے یعنی بیباہ نہیں ہے تو فرمایا کہ اگر زنا کرے تو اس کو درے مار دو پھر اگر زنا کرے تو پھر درے مار دو پھر اگر زنا کرے تو پھر درے مار دو پھر اس کو فروخت کر دو اگرچہ ایک لٹ بال کے عوض ہو۔ رواہ البخاری و مسلم۔ اور حضرت علی کرم اللہ وجہہ نے خطیبہ پڑھا۔ پس فرمایا کہ اے لوگو اپنی عمو کوں پر خواہ محسن ہوں حد دو قائم کرو اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی ایک باندی نے زنا کیا۔ پس آپ نے مجھے حکم دیا کہ میں اسے درے ماروں۔ پس میں اس کے پاس آیا تو میں نے پایا کہ قریب زمانہ میں بچہ جنی ہے حتی کہ نفاس میں ہے تو میں ڈرا کہ اگر میں اس کو درے ماروں تو شاید یہ مر جائے۔ پس میں نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے آکر عرض کیا تو آپ نے فرمایا کہ تو نے خوب کیا رواہ الترمذی۔ اور حدیث ابو ہریرہ میں ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جب تم میں سے کسی کی باندی زنا کرے تو حکم قرآن کے موافق اس کو کوڑے مار دو پھر زنا کرے پھر مار دو پھر زنا کرے پھر مار دو پھر اگر زنا کرے تو اس کو فروخت کر دو۔ رواہ ابو داؤد۔ ابو حنیفہ نے ان حدیثوں کی یہ تاویل کی کہ آپ کی مراد یہ ہے کہ امام سے مراخفہ کر دے اس کی اجازت سے حد مارو۔ چنانچہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت علی کرم اللہ وجہہ کو حد قائم کرنے کی اجازت دی لیکن ابن ابیہام نے فرمایا کہ یہ تاویل دیگر ائمہ کو مسلم نہ ہوگی اس واسطے کہ ظاہر احادیث یہی ہے کہ شرع نے اس معاملہ میں ماگوں

کو انسانا ثب مقرر کیا ہے پس جب تک اس کا کوئی معارض قائم نہ ہو تب تک ظاہر حدیث پر عمل کیا جائے گا اور مترجم کہتا ہے کہ صحابہ رضی اللہ عنہم سب عدل و اعتدال پر قائم تھے اور حقوق و حدود کو لحاظ رکھتے تھے پس علماء و حنفیہ نے ان کے نائب ہونے میں کچھ شک نہیں کیا لیکن اس میں تا مل کیا کر آیا دوسرے لوگ بھی نائب ہو سکتے ہیں یا نہیں کیونکہ دوسروں کے واسطے کوئی اجازت شرعی نہیں ہے پس شاید کہ آدمی حدود سے تجاوز کر کے ملکوں کو سخت ایذا پہنچا دے خصوصاً جبکہ اس سے ناخوش ہوا اور حدود کچھ بندوں کا حق نہیں ہے کیونکہ وہ خالص حق الہی ہے تو خوف ہے کہ بجائے اصلاح کے فساد برپا ہوا اور اس میں کچھ خلاف نہیں کہ امام کا حد قائم کرنا افضل ہے لہذا انھوں نے احتیاطاً امام ہی کے اختیار کو واجب کہا ہے واللہ اعلم بالصواب۔ قال واحسان الرحمان یکون حرا عاقل بالغاً مسلماً قد تفرج امرؤ کا حاصلاً داخل بها وھما علی صفة الاحسان فالعقل والبلوغ شرط لاهلیة العقوبة الاذ خطاب دونہما وما ورنہما یشرط لتکامل الجنائیة بواسطة تکامل النعمة اذ کفران النعمة یتقلا عند تکثرھا وھذا من ہلال النعم وقد شرع الرجم بانزاعاً عند استجماعھا فیناطبہ بخلاف الشرف والعلم لان الشرع ما ورد باعتبارھا من نصب الشرع بالمرای متعذر ولان الحرية ممکنة من النکاح الصحيح والنکاح الصحيح ممکن من الوطی الحلال والعصیة شیع بالحلال والاسلام یمکنہ من نکاح المسلمة ویؤكد اعتقاد الحرمة فیکون الکفر مزجراً عن الزناء والجنائیة بعد توفیر الزواج اغلظ ولاننا فی اشتراط الاسلام وکذا الیوسف فی رواية لهما ما روی ان النبی جیم یهودیین قد نذیا قلنا کان ذلک حکم التوراة ثم نسخ بیدہ قولہ علیہ السلام من اشرك بالله فلیس بمحصن والمعتبر فی الدخول الی بدیع فی القبل علی وجه یوجب القتل وشرط صفة الاحسان فیہما عند الدخول حتی لو دخل بالملکة الکافرة والبلوكة او للمجنونة او الصبیة لایکون محصناً کذا اذا کان الزوج موصوفاً باحدی هذه الصفات وھی حررة مسلمة عاقلة بالغة لان النعمة بذلہ تکمال اذا الطبع ینفرد عن محبة المجنونة وقلما یرغب فی الصبیة لقلة رغبتھا فی المکوة الملوكة حذراً عن رق الولد ولا یتلاف مع الاختلاف فی الدین والیوسف مخالفاً فی الکافرة والحیة علیہ ما ذکرناہ وقولہ علیہ السلام لا تحصن المسلم الیہودیة ولا النصرانیة ولا النصارا ولا المجنونة ولا المجنونة العبداء ورجم کے واسطے جو محصن ہونا شرط ہے تو احسان کے یہ معنی ہیں کہ آدمی آزاد عاقل بالغ مسلمان ہو جس نے کسی عورت سے صحیح نکاح کر کے دخول کر لیا ہو در حالیکہ دونوں میں احسان کی صفت موجود ہو۔ پس عاقل بالغ ہونا تو سزاؤ حد کے لائق ہونے کی شرط ہے کیونکہ بدون ان دونوں کے حکم الہی متعلق نہیں ہوتا ہے اور باقی چیزیں اس واسطے شرط ہیں کہ نعمت پوری ہونے کی وجہ سے جرم پورا ہو جائے کیونکہ مجبور نعمت ہونے کے وقت اس نعمت کی ناشکری کرنا سخت ہے اور یہ چیزیں بھی بخیر نعمتوں میں سے ہیں یعنی آزادی و اسلام و زوجہ بنکاح صحیح بڑی نعمتیں ہیں اور ان نعمتوں کے جمع ہونے کے وقت زنا کرنے کی وجہ سے رجم مشرور ہو تو رجم انہیں نعمتوں کے مجتمع ہونے پر متعلق رہا بخلاف ان کے شرافت و علم شرط نہیں ہے کیونکہ شرع میں ان کا بھی اعتبار کرنا وارد نہیں ہوا ہے اور اپنی جائے سے شرع کو قائم کرنا محال ہے اور دوسری دلیل یہ ہے کہ آزادی سے نکاح صحیح کی قدرت حاصل ہوتی ہے اور نیکاح صحیح سے وطنی حلال کی قوت ہوتی ہے اور دخول واقع ہونے سے اس حلال سے سیری ہو جاتی ہے اور اسلام سے مسلمان عورت کے نکاح کی قدرت ہوتی ہے اور اسلام و زنا کے حرام ہونے کا اعتقاد قوی ہوتا ہے۔

تو یہ کل باتیں اس کو زنا سے زجر کرتی ہیں اور اتنی زجر کرنے والی باتوں کے جمع ہونے کے بعد زنا کا مرتکب ہونا زیادہ سخت ہے اور امام شافعی رحمہ اللہ اسلام شرط ہونے میں ہماری مخالفت کرتے ہیں اور ایسی ہی ایک روایت ابو یوسف سے ہے اور ان دونوں کی دلیل وہ حدیث ہے جو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کی کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک مرد یہودی اور عورت یہودیہ کو جو دونوں محض تھے بوجہ زنا کے رجم کیا۔ رواہ ابن حبان۔ اور ہم اس کا یہ جواب دیتے ہیں کہ ایسا کرنا توریت کے حکم سے تھا پھر یہ منسوخ ہو گیا اور نسخ کی تائید یہ قول آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم ہے کہ جس نے اللہ تعالیٰ کے ساتھ شریک کیا وہ محض نہیں ہے رواہ اسحق ابن راہویہ والصواب الوقف۔ اور دخول میں معتبر یہ ہے کہ فرج میں اس طرح داخل ہو جو غسل واجب کرتا ہے یعنی مشغفہ غائب ہو جائے اور شیخ قدوسی نے دخول کے وقت شوہر و زوجہ دونوں میں صفت احسان شرط کی حتیٰ کہ اگر شوہر نے اپنی منکونہ یہودیہ یا نصرانیہ کے ساتھ یا مملوکہ یا مجنونہ یا لڑکی کے ساتھ دخول کیا تو وہ محض نہ ہو جائے گا۔ اور اسی طرح اگر شوہر میں ان باتوں میں سے کوئی بات ہو تو کافر یا مملوک یا مجنون یا نابالغ ہو حالانکہ زوجہ عورت آزادہ مسلمہ عاتکہ بالغہ ہے تو وہ محض نہ ہوگی کیونکہ نعمت انہی چیزوں سے پوری ہوتی ہے اس لئے کہ مجنونہ کی صحبت سے طبیعت کو نفرت ہوتی ہے اور غیر بالغ لڑکی کو چونکہ خود بے رغبتی ہے تو شوہر کی رغبت بھی کم ہو جاتی ہے اور مملوکہ سے نکاح کرنے میں اس جہت سے بے رغبتی ہے کہ اس کی اولاد رقیق نہ ہو جائے اور کافرہ سے بے رغبتی ظاہر ہے کہ دینی اختلاف کے باوجود باہمی الفت نہ ہوگی اور ابو یوسف رحمہ اللہ بھی کافرہ عورت کے بارے میں ہم سے مخالفت کرتے ہیں اور حجت ان پر ایک تو وہ دلیل ہے جو ہم نے ذکر کی اور دوم یہ حدیث کہ مسلمان مرد کو یہودیہ یا نصرانیہ عورت محض نہیں کرتی اور نہ مرد کو اس کی زوجہ باندی محض کرتی ہے اور نہ آزادہ عورت کو غلام محض کرتا ہے فہی حدیث نہیں پائی گئی۔ اور ابن ابی شیبہ نے کعب بن مالک سے روایت کی کہ انھوں نے ایک یہودیہ سے نکاح کرنا چاہا تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ تو اس سے نکاح مت کر کہ وہ تجھے محض نہیں کرے گی۔ ع۔ قال لا یجمع فی المحسن بن الوهم والجلد لانه علیہ السلام لا یجمع ولان الجلد یمنع عن المقصود مع الوهم لان زجر غیرہ یحصل بالوهم اذ هو فی العقوبة اقصاصا وجزاء لا یحصل بعد ہلاکہ۔ اور محض زانی میں رجم کے ساتھ درے مارنا جمع نہ کیا جائے گا کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے دروں اور رجم کو جمع نہیں فرمایا اور اس واسطے کہ رجم کے ہوتے ہوئے درے مارنے کا کوئی فائدہ نہیں معلوم ہوتا اس واسطے کہ غیروں کو زجر ہونا تو زانی کے رجم کے بدلے سے حاصل ہے کیونکہ رجم انتہا درجہ کی سزا ہے اور خود زانی کو زجر ہونا اس کے ہلاک ہونے کے بعد مقصود نہیں ہے۔ قال ولا یجمع فی البکرین الجلد والنفی والشافعی یجمع بینہما احد القولہ علیہ السلام البکر بالبکر جلد مائة وتغريب عام ولان حسم باب الزنا علقہ بالمعاصی ولان قوله تعالیٰ فاجلدوا عن اللہ لکل الذنوب الموجب رجوعا الی حرف الفاء ادالی کو نہ کل المذكور ولان فی التغریب فتح باب الزنا لا لعدم الاستحیاء من العشرۃ ثم ذہ قطع مراد البقاء فدیما تتخذ ناناہا مکسبۃ وهو من اقع وجوہ الزنا وھذا الوجه مرجحۃ لقول علی کافی بالمعنی فتنۃ والحديث منسوخ کشطوہ وھو قولہ علیہ السلام الثیب بالثیب جلد مائة ورجم بالحجۃ وقد عرف طریقہ فی موضعہ الا ان

یروی الامام فی ذلک مصلحة فیغربه علی قد ما یرى وذلك تعزیر و سیاستہ لانہ قد یقید فی بعض الاحوال فیکون الراى فیہ الی الامام وعلیہ یعمل النفی النروی عن بعض الصحابة اور کنواری زنا کار کی سزا میں سودر کے ساتھ ایک سال کا شہر بدر کرنا جمع نہ کیا جائے گا خواہ مرد ہو یا عورت ہر یعنی بطور حد کے جمع نہ کیا جائے گا اگرچہ بطور تعزیر جائز ہے اور امام شافعی رحمہ اللہ دونوں باتوں کو بطور حد جمع کرتے ہیں بذلیل اس حدیث کے کہ کنوارے کو کنواری کی ساتھ زنا کرنے میں سودر کے اور ایک سال کا شہر بدر ہے (رواہ مسلم)

اور اس دلیل سے کہ زنا کا دروازہ بند ہونا بوجہ شناسائی نادر دہونے کے ہو جاتا ہے اور ہماری دلیل یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا کہ فاجلدوا پس درے کو سزائے واجبی کا کل قرار دیا اس دلیل سے کہ حرف نادر کو دیکھو یعنی معنی یہ ہیں کہ جس نے زنا کیا اس کی واجبی سزا یہ ہے سو کوڑے مار دو تو معلوم ہوا کہ یہی کل واجب ہے یا دیکھو کہ جو ذکر فرمایا یہی سو کوڑے ہیں۔ (پس اگر اس پر دوسری سزا زیادہ کی جائے تو حکم متغیر ہوا جاتا ہے اور اسی کو نسخ کہتے ہیں حالانکہ قرآن کو حدیث سے نسخ کرنا جائز نہیں ہے) اور اس دلیل سے کہ شہر بدر کرنے میں زنا کا دروازہ کھلا جاتا ہے کیونکہ اپنے کنبہ سے اس کی حیاداری اٹھ جائے گی۔ پھر شہر بدر کرنے میں اس کے بقاء کا مادہ یعنی کھانے پینے کا سامان منقطع ہوا جاتا ہے تو بسا اوقات عورت زنا کاری کو اپنی کمائی کا پیشہ مقرر کر لے اور یہ زنا کاری کے طریقوں میں سب سے بدتر ہے اور اسی وجہ سے حضرت علی کرم اللہ وجہہ کے قول کو ترجیح ہوتی ہے کہ شہر بدر کرنا فتنہ انگیزی کو کافی ہے (رواہ محمد فی الآثار) اور جس حدیث سے امام شافعی نے استدلال کیا وہ منسوخ ہے جیسے اس کا یہ جزو منسوخ ہے کہ میا باجوہ میا کے ساتھ زنا کرے تو سودر کے اور پتھروں سے رجم ہے (اور اسی کو حازمی و منذری نے اختیار کیا) اور اس کا طریقہ اپنے موقع پر پہچانا گیا ہے پس شہر بدر کرنے کی سزا بطور حد کے نہیں ہو سکتی ہے۔ لیکن اگر امام کی رائے میں ایسا کرنے میں کوئی مصلحت ہو تو جتنے دنوں تک وہ مصلحت دیکھے شہر بدر کرے اور یہ بطور تعزیر و سیاست ہے کیونکہ شہر بدر کرنا بعضی حالتوں میں مفید ہوتا ہے تو یہ امام کی رائے پر رہا اور بعض صحابہ رضی اللہ عنہم سے مروی ہے کہ انہوں نے شہر بدر کیا تو وہ اسی معنی تعزیر و سیاست پر معمول ہے ف چنانچہ ابن عمر رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے درے مارے اور شہر بدر کیا اور ابو بکر رضی اللہ عنہ نے درے مارے و شہر بدر کیا اور عمر رضی اللہ عنہ نے درے مارے اور شہر بدر کیا۔ (رواہ الترمذی و اذا ذی المویض و حدة الہج و جم لان الکلاف مستحق فلا یمتنع بسبب المذنب) - اور اگر مریض نے زنا کیا اور رجم اس پر واجب ہوا تو رجم کر دیا جائے۔

(اس پر چاروں اماموں کا اتفاق ہے) کیونکہ تلف کر دینا اس پر مستحق ہے تو مریض کے سبب سے امتناع نہ ہوگا۔ وان کان حدة المجلد لم یجلد حتی ینوار یمسک یلقی الی الملاک و کھلا لا یقام لفظ عند شہ المحراب و۔ اور اگر اس پر درے مارنا واجب ہوا ہو تو جب تک اچھا نہ ہو جائے درے نہ مارے جائیں گے تاکہ ہلاکت ٹھک نہ پہنچے اسی وجہ سے شدت سردی یا شدت گرمی

میں چور کا ہاتھ نہیں کاٹا جاتا۔ واذ انت الحامل لم تحدی حتى تضع حملها کیلا یؤدی الی ہلاک الولد
وہو نفس محتومة۔ اور اگر حاملہ عورت نے زنا کیا تو اس کو رجم نہ کیا جاوے یہاں تک
کہ وضع حمل کرے تاکہ اس کا قہجہ بچہ کی ہلاکت نہ ہو حالانکہ بچہ ایک نفس محترم ہے۔ دان کان
حدھا الجلد لم یجلد حتی تعلی من نفاسھا اے تو نفقہ پریدہ یہ تھوچ منہ لان النفاس نوع فیذیغوالی زمان
البر بخلات الرحم لان التأخیر لاجل الولد وقد انفصل عن ابی حلیفة ورحمہ یغوالی ان یستغنی ولدا عنها اذالم یکن احدی قوم
بقربیتہ لان فی التأخیر صیانة الولد من الضیاع وقد دوی انہ علیہ السلام قال للعامدیة بسم
ما وضعت امرجی حتی یستغنی ولداک ثم الحبل یجلس الی ان یقلد ان کان الحد ثلثا یا البینة کیلا تعرب بخلان الاقرار
لان الرجوع عنہ عامل فیغیب الحیس واللہ اعلم۔ اور اگر حاملہ کی حد دے
ہوں تو دوسرے نہ مارے جائیں یہاں تک کہ وہ ولادت کے نفاس سے پاک ہو یعنی نفاس سے
باہر ہو جائے۔ کیونکہ نفاس ایک قسم کا مریض ہے تو پچھے ہونے کے وقت تک تاخیر کر جائے گی بخلان
رجم کے کہ اس میں نفاس سے پاک ہونے تک تاخیر نہیں کی جاتی ہے اس واسطے کہ تاخیر کو ماریٹ
بچہ کی وجہ سے تھا اور وہ پیدا ہو چکا اور امام ابو حنیفہ سے روایت ہے کہ رجم میں بھی یہاں تک
تاخیر کی جائے کہ بچہ اس کی پرورش سے مستغنی ہو بشرطیکہ کوئی دوسرا شخص اس کی پرورش کا کفیل
نہ ہو کیونکہ اتنی تاخیر کرنے میں بچہ کی حفاظت ہے کہ وہ ضائع نہ ہو جائے اور حدیث میں آیا ہے
کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے غلدیہ کو بعد وضع حمل کے فرمایا کہ تو ابھی لوٹ جا یہاں تک
کہ تیرا بچہ تیری پرورش سے بے پرواہ ہو جائے (یہی اصح ہے اور اسی پر فتویٰ ہو) پھر حاملہ
عورت قید خانہ میں رکھی جائے یہاں تک کہ بچہ جنے بشرطیکہ یہ حد بذریعہ گواہوں کے ثابت
ہوئی ہو تاکہ یہ عورت بھاگ نہ جائے برخلاف اقرار کے کیونکہ اگر وہ اقرار سے بھر گئی تو مفید ہے
پس قید خانہ میں ڈالنا کچھ مفید نہیں ہے واللہ اعلم فیہ دافع ہو کہ جس مریض کے قہجہ ہو جانے کی
امید ہو اس کے دروں کی حد میں تاخیر کرنا عامۃ فقہاء کا قول ہے اور امام احمد کے نزدیک تاخیر ہوگی
بلکہ اس شخص کے مانند حد ماری جائے جو پیدائشی بہت کمزور ہے کہ وہ کوڑوں کی مار برداشت
نہیں کر سکتا تو ہمارے اور شافعی و احمد کے نزدیک سو قچیوں کا ایک گچھا ایسے طور پر بنایا جائے کہ یکبارگ
اس کو مارنے سے شاخوں کے سرے اس کے بدن سے چھو جائیں اور اصل اس میں حدیث سعید بن
سعد بن عبادہ ہے کہ انہوں نے بیان کیا کہ ہمارے محلہ میں ایک شخص ضعیف الخلق تھا جس نے
ایک عورت سے زنا کیا تو حضرت سعد بن عبادہ نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے اس کو بیان
کیا تو آپ نے فرمایا کہ اس کو حد مارے پس لوگوں نے عرض کیا کہ یا رسول اللہ وہ بہت کمزور ہے وہ
اس کو برداشت نہیں کر سکتا تو آپ نے فرمایا کہ سو قچیوں کا ایک گچھا باندھ کر ایک بار اس کو مار دو
پس ایسا ہی کیا گیا۔ رواہ احمد والنسائی وابن ماجہ والشافعی باسناد حسن۔

باب الوطی الذی یوجب الحد والذی لا یوجبہ

یہ باب ایسوطی کے بیان میں جو حد واجب کرتی ہے اور جو واجب نہیں کرتی ہے۔ قال الوطی الموجب الحد هو الزنا رواه في حروف الشرع واللسان وطی الرجل المرأة فی القبل فی غیر المذک وشبهة الملك - مصنف نے فرمایا کہ جس وطی سے حد واجب ہوتی ہے وہ زنا ہے اور زنا کے معنی شرع لغت میں یہ ہیں کہ مرد کسی اجنبیہ عورت سے اس کی فرج میں وطی کرے حالانکہ وہ ملک سے اور شبہہ ملک سے خالی ہو ف اور مرتجم نے اس کی تمام تشریف ساری میں ذکر کر دی ہے۔ اور یہاں مصنف کا مقصود یہ ہے کہ ہر ایک تہ کی وجہ اور فائدہ بیان فرمادیں چنانچہ فرمایا۔ لانه فعل مخطوئہ والحومة علی الاطلاق عند التعری عن الملك وشبهته یؤید ذلك قوله علیه السلام اور الحد بالشیہات ثم الشبهة نوعان شبهة فی الفعل ونسبی شبهة اشتباه وشبهة فی السحل ونسبی شبهة حکمیة فالاولی بتحقق فی حق من اشتبه علیه لان مدناہ ان یظن غیر الدلیل دلیلا ولابد من الظن التحقق الاشتباه والثانیة تتحقق

ظن العانی واعتقاده والحد یسقط بالموءین لاطلاق الحدیث والنسب یتثبت فی الثانیة اذا ادعی الولد ولا یتثبت فی الاولی وان ادعاہ لان الفعل تمحض ناء فی الاولی وانما یسقط الحد لامر اسجع الیہ وهو اشتباه والامر علیہ ولم یتحض فی الثانیة فتشبهة الفعل فی ثمانیة مواضع جارية الیہ وامه وزوجه والمطلقة ثلاثا وحی فی العدة وبائنا بالطلاق علی مال وحی فی العدة ولم ولد اعتقها مولاها وحی فی العدة وجارية المولی فی حق العبد والمجارية الموهونة فی حق المرقن فی رواية کتاب الحد ودفعی هذه المواضع لحد اذا قال ظنت انها فعل لی ولوقال علمت انها علی حرام وجب الحد واشبهة فی السحل فی ستة مواضع جارية الیہ والمطلقة طلاقا بائنا بالکتابات والمجارية المبدعة فی حق البائع قبل التسليم والموهونة فی حق الزوج قبل القبض والمشتركة بینه وبين غيره والموهونة فی حق المرقن فی رواية کتاب الرهن ففي هذه المواضع لا یجب الحد ولان قال علمت انها علی حرام ثم الشبهة عند البی حنیفة یتثبت بالعقد وان کان متفقا علی تحريمه وهو عالم به وعند الباتین لا یتثبت اذ علم بتحریمه ویظهر ذلك فی نکاح المحارم علی ما یتیان شاعرا الله تعالی اذا عرفنا هذا۔ اسی واسطے کہ زنا ایک فعل ممنوع ہے اور کابل حرام ہونا اس کا جب ہی ہوگا کہ ملک نکاح و ملک رقبہ سے اور دونوں ملکوں کے مطہرہ سے بھی خالی ہو اور اسی کے تائید فرماتے ہو حضرت علی رضی اللہ عنہ وسلم نے فرمایا کہ شبہات کی وجہ سے حد دو کو دو کر دو غیر شبہہ دو قسم کا ہوتا ہے۔ ایک فعل میں شبہہ اور اس کو اشتباه کہتے ہیں اور دوم محل میں شبہہ اور اس کو شبہہ حکمیہ کہتے ہیں مثلاً اگر ایک عورت کو اندھیر رات میں اپنی زوجه خیال کر کے اس سے وطی کر لی تو یہ شبہہ فعل ہے اور اگر زوجه کو طلاق یا نہی سے کر عدت میں اس سے وطی کی یہ خیال کر کے کہ مجھ پر حلال ہے یا اپنے پسر کی باندی سے وطی کی تو یہ شبہہ محلی ہے

پس قسم اول کا تحقیق ایسے شخص کے حق میں ہوتا ہے جس پر اشتباه طاری ہو جائے کیونکہ اس کے معنی یہی ہیں کہ ایسی چیز کو دلیل گمان کرے کہ جو دلیل نہیں ہے اور گمان مندر ہے تاکہ اشتباه متحقق ہو

اور دوسری قسم کا تحقق بدول اس کے گمان کے بھی اس وقت ہو جاتا ہے کہ جب دراصل کوئی ایسی دلیل قائم ہو جس سے حرمت کی نفی ہوتی ہے (جیسے حدیث میں فرمایا کہ تو اور تیرا مال تیرے باپ کا ہے) اور اس کا وجوب اس وظی کرنے والے کے گمان اور اعتقاد پر موقوف نہیں ہے اور حد نفاذ کا ساقط ہونا و دونوں قسم کے شبہ پر ہوتا ہے کیونکہ حدیث مطلقاً شبہات کو شامل ہے یعنی ہر قسم کے شبہ سے حد کا ساقط ہونا چاہیے۔ لیکن دونوں قسم کے شبہ میں یہ فرق ہے کہ دوسری قسم کے شبہ میں اگر کچھ کا دعویٰ کیا تو نسب ثابت ہو جائے گا اور پہلی قسم کے شبہ میں نہیں ثابت ہوگا۔ اگرچہ نسب کا دعویٰ کرے کیونکہ پہلی قسم کے شبہ میں وظی کرنا محض زنا ہے اور حد صرف اس وجہ سے ساقط ہوگی کہ اس نے ایسی بات کا دعویٰ کیا جو کسی طرف راجح ہے یعنی کہا کہ یہ امر کچھ پر شبہ ہو گیا تھا اور دوسری قسم کے شبہ میں محض زنا نہیں ہے۔ بس شبہ فعلی آٹھ موقع پر بھاری ہوتا ہے۔ اول یہ کہ اپنے باپ دادا کی باندی سے وظی کی دوم اپنی ماں یا نانی و دادی وغیرہ کی باندی سے وظی کی سوم اپنی زوجہ کی باندی سے وظی کی چہارم اپنی زوجہ کو تین طلاق دینے کے بعد عدت میں اس سے وظی کی پنجم زوجہ کو مال پر طلاق بائن دینے کے بعد عدت میں اس سے وظی کی ششم اپنی ام ولد کو آزاد کر کے عدت میں اس سے وظی کی۔ ہفتم غلام نے اپنے مولیٰ کی باندی سے وظی کی ششم مرتبہ نے جس باندی کو رہن لیا تھا اس سے وظی کی یہ کتاب الحدود کی روایت میں ہے (اور یہی روایت مختار ہے الزیلعی اور کتابا لمرہن کی روایت میں مطلقاً حد میں ہے۔ ع۔ د۔ ایس ان آٹھوں مواقع میں اگر وظی کرنے والے نے دعویٰ کیا کہ میں نے اس کو اپنے واسطے حلال گمان کیا تھا تو حد نہ ہوگی اور اگر کہا کہ میں جانتا تھا کہ یہ مجھ پر حرام ہے تو حد واجب ہوگی اور عمل میں شبہ کے چھ موقع ہیں۔ ایک یہ کہ اپنے پسر کی باندی سے وظی کی۔ دوم یہ کہ طلاق بائن دینے کے بعد زوجہ سے وظی کی۔ سوم یہ کہ بالغ نے باندی کو فروخت کر کے مشتری کے پسر کو کرنے سے پہلے اس سے وظی کی چہارم یہ کہ مرد نے اپنی باندی کو اپنی زوجہ کے مہر میں دیا لیکن زوجہ کے قبضہ کرنے سے پہلے اس سے وظی کر لی پنجم جو باندی اس کے اور غیر کے درمیان مشترک تھی اس سے وظی کی ششم مرتبہ نے سرسبز باندی سے وظی کی لیکن یہ کتاب المرہن کی روایت پر ہے۔ پس ان وغیرہ پر حد واجب نہ ہوگی اگرچہ اس نے کہا ہو کہ میں جانتا تھا کہ یہ مجھ پر حرام ہے۔

پھر واضح ہو کہ امام ابو حنیفہ کے نزدیک عقد کی وجہ سے شبہ ثابت ہوتا ہے اگرچہ علماء کے نزدیک وہ بالاتفاق حرام ہو اور وظی کرنے والا خود بھی جانتا ہو اور باقی فقہاء کے نزدیک عقد سے شبہ ثابت نہیں ہوتا جبکہ وظی کرنے والے کو یہ بات معلوم ہو کہ یہ عقد حرام ہے اور اس باختلاف کا غرہ ایسی عورتوں کے حق میں ظاہر ہوگا جن سے نکاح کرنا دائمی حرام ہے چنانچہ انشاء اللہ تعالیٰ بیان آوے گا چہرچہ یہ بات معلوم ہو چکی کہ شبہ دوم پر ہے تو آئندہ ہم مسائل کی تفریع کرتے ہیں۔ ومن طلق امرأته ثلاثاً ثم وطئها في العدة وقال علمت انه على حرام حدثوا بالملك المحلل من كل وجه فكلوا الشبهة منتفية وقد نطق الكتاب انتفاء الحل وعلى ذلك إجماع ولا يعتبر قول المخالف فيه لانه خلاف لا اختلاف ولو قال فلننت انھا تحل لی لا یحدلان الظن فی موضعہ لان اثر الملك قائم فی حق النسب والحبس والثقة فاعتبر ظنہ فی اسقاط الحد دام الولد اذا اعتقها مولاها والمطلقة علی مال بمنزلة المطلقة الثلاث لثبوت الحرمة بالاجماع وقيام بعض الکتاب فی العدة۔ اگر ایک شخص نے اپنی عورت کو تین طلاقیں دیں پھر عدت میں اس سے وظی کی اور کہا کہ میں جانتا تھا کہ یہ مجھ پر حرام ہے تو اس کو دہماری جائے گی (یعنی اگر محض ہے تو رجم کیا جائے گا ورنہ سوز دے مارے جائیں گے) کیونکہ حلال کرنے والے ملک ہر طرح زائل ہو چکی تو شبہ بالکل نثار ہے اور قرآن مجید ایسی

عورت کی حلت ندارد ہونے پر ناطق ہے اور اسی پر اجماع متفق ہے اور جو شخص اس میں خلاف کرے اس کا قتل معتبر نہیں ہے کیونکہ اس کو اختلاف نہیں کہتے بلکہ خلاف ہے اور اگر وطی کرنے والے نے کہا کہ میرے گمان میں وہ مجھے حلال مطلق تو اس کو حد نہیں ماری جائے گی کیونکہ گمان اپنے موقع پر ہے اس لئے کہ ملک نکاح کا اثر ابھی چند باتوں میں قائم ہے چنانچہ اگر عدت کے اندر لڑکا ہو تو اسی مرد سے اس کا نسب ثابت ہوگا اور عدت میں عورت کو نکلتے سے ممانعت ہے اور شوہر پر اس کا نفقہ واجب ہے تو حد ساقط ہونے میں بھی اس کا گمان معتبر ہو اور اگر ام ولد کو اس کے مولیٰ نے آزاد کر دیا یا زوجہ کو رخصلہ دے دیا یا زوجہ کو مال پر طلاق دے دی پھر عدت میں اس سے وطی کی تو ان کا حکم بھی بمنزلہ طلاق ٹھٹھکے ہے کیونکہ اس کی حرمت بالاجماع ثابت ہے اور عدت میں بعضے آثار ملک موجود ہیں۔ لفظ لہما انت خلیۃ ادویۃ اوامرک بیدک ناخوار نفسہائیم و طبعہائی العددۃ مقال علمت انہا علی حوام لم یجدوا اختلاف الصحابة رضیہ فمن مذهب عمر انہا الطلیقۃ رجعیۃ وکذا الجواب فی مسائل کائنات وکذا اذا نزلت فیما لا یطاق الاختلاف مع ذلک۔ اور اگر زوجہ سے کہا کہ تو غلیبہ یا برہ ہے یا کہا کہ تیرا امر حرام ہے یا کہ ہے پس عورت نے اپنے نفس کو اختیار کیا یعنی ہر صورت میں طلاق کنایہ واقع ہوئی پھر شوہر نے اس سے عدت میں وطی کی اور کہا کہ میں جانتا تھا کہ یہ مجھ پر حرام ہے تو بھی اس کو حد نہیں ماری جائے گی کیونکہ صحابہ رضی اللہ عنہم کا اس میں اختلاف ہے۔ چنانچہ مذهب عمر رضی اللہ عنہ یہ ہے کہ کنایات سے طلاق رجعی پڑتی ہے اور یہی حکم دیگر کنایات میں ہے اور اسی طرح اگر کنایہ سے عین بار واقع ہونے کی نیت کی کیونکہ باوجود اس کے بھی اختلاف ہے ولاحد من وطی جارية ولده ولد ولدہ وان قال علمت انہا علی حوام لان الشبهة حکمیۃ لانہا تشاکت عن دلیل وھو قولہ علیہ السلام انت وما لک لا بیک والادویۃ قائمۃ فی حق الجملة۔ اور جس شخص نے اپنے پسریا پوتے کی باندی سے وطی کی تو اس پر حد نہیں ہے اگرچہ کہ میں جانتا تھا کہ مجھ پر حرام ہے اس لئے کہ یہ شبہ حکمیہ ہے کیونکہ ایک دلیل سے پیدا ہوا ہے اور دلیل آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ قول ہے کہ انت وما لک لا بیک۔ یعنی تو اور تیرا مال تیرے باپ کا ہے۔ رواہ ابن ماجہ والطبرانی وابن جابر فی الصغیر والبرارد وغیرہم وھذا حدیث حسن صحیح۔ اور حق پدری دادا کے بارے میں بھی قائم ہے فسی یعنی دادا کا حکم بھی مثل باپ کے ہے کہ اس پر بھی حد واجب نہ ہوگی اگرچہ باپ زندہ موجود ہو۔ ع۔ ویثبت النسب منہ وعلیہ قیمۃ الجاریۃ وقد ذکرنا ذالک فی جامعۃ ابیہ ادامہ ازواجہ وقال ظننت انہا تحل لی فلاحد علیہ ولا علی قاذفہ وان قال علمت انہا علی حرام حد وکذا الحد اذا وطی جاریۃ مولای لان بین ھولۃ انبساط فی الانتفاع فظنہ فی الاستمتاع فحقل فكانت شیعۃ اشتباہ الا انہ زنا حقیقۃ فلا یحد قاذفہ وکذا اذا قالت الجاریۃ ظننت انہ یحل لی والفاعل لم یدع فی الظاہ لان الفعل واحد۔ اور باپ سے بچہ کا نسب ثابت ہو جائے گا اور باپ پر فقط اس باندی کی قیمت واجب ہوگی اور اس کو ہم نکاح الرقیق میں بیان کر چکے ہیں اور اگر اپنے باپ یا ماں یا زوجہ کی باندی سے وطی کی اور کہا کہ میرا گمان یہ تھا کہ یہ میرے واسطے حلال ہے تو اس پر حد زندہ نہ ہوگی لیکن جو شخص کہ اس کو زنا کاری کی تہمت لگا دے اس پر بھی حد قذف نہ ہوگی یعنی درحقیقت یہ وطی حرام ہے لیکن حد صرف شبہ سے ساقط ہے اور اگر اس نے کہا کہ میں جانتا تھا کہ یہ مجھ پر حرام ہے تو اس کو حد ماری جائے گی اور اسی طرح اگر غلام نے اپنے مولیٰ کی باندی سے وطی کی تو بھی اسی تفصیل سے حکم ہے کیونکہ نفع حاصل کرنے میں ان لوگوں کے درمیان باجماع انبساط ہوتا ہے تو احتمال ہے کہ اس کو وطی مباح ہوئے گا گمان ہوا ہو تو یہ شبہ اشتباہ ہے لیکن چونکہ درحقیقت یہ زنا ہے تو جو کوئی اس کو زنا کاری کا عیب لگا دے اس کو بھی حد قذف نہیں ماری جائے گی اور اسی طرح اگر باندی نے کہا

کہ میں گمان کرتی تھی کہ یہ مرد مجھے حلال ہے حالانکہ غلام نے کچھ دعویٰ نہیں کیا تو بھی ظاہر الروایۃ میں غلام پر حد نہ ہوگی کیونکہ یہ فعل واحد ہے۔ دان دہلی جاریۃ اخیہ ادعہ وقال فنت اذھا تمل لے حد لانہ لا انبساط فی الاماں نیما ہیما نکذا ساؤ المصارم سوی الولاد لہا بینا - اور اگر اپنے بھائی یا چچا کی باندی سے دہلی کی اور کہا کہ میرا گمان تھا کہ یہ مجھے حلال ہے تو حد مارا جائے گا کیونکہ اس کے اور چچا کے درمیان مال کے بارہ میں کوئی انبساط نہیں ہوتا ہے اور یہی حکم دیگر محارم مثل ماموں وغالہ وغیرہ کا ہے سوائے ان کے جن سے ولادت کی قریب سے بدلیل مذکورہ بالا فسخ یعنی باپ و دادا وغیرہ میں بوجہ قرابت ولادت کے مال سے نفع اٹھانے کا انبساط ہوتا ہے یعنی باہم اپنی گنجائش ہوتی ہے کہ ایک دوسرے کے مال سے نفع اٹھاویں تو مشبہہ حلت کو بھی گنہگار نہیں ہے اور ماموں وغالہ وچچا وغیرہ میں ایسا انبساط نہیں تو مشبہہ کی بھی گنجائش نہیں ہے۔ ومن زنت البہ غیرا مرأۃ وقالت النساء انھا زوجتک فوطیھا لاحد علیہ وعلیہ المهر قضی بذلک علی غیر البہا لحد لانہ اعتمد دیلا وهو الاخبار فی موضع الاستبہاء اذا الانسان لا یمیز بین امرأۃ وبن فیوصافی اقل الوحلۃ فصار کالمغورد ولایحد تاذنہ الا فی روایۃ عن ابی یوسف ر لا ان المطلق متعہم حقیقۃ۔ اگر نکاح کے بعد زفاف کی رات کو شوہر کے پاس اس کی زوجہ کے سوائے دوسری عورت بھیج دی گئی اور عورتوں نے کہا کہ یہ میری تیری زوجہ ہے پس اس نے اس سے دہلی کرنی تو اس پر حد نہیں ہے ولیکن اس پر مہر لازم ہوگا یعنی عورت کا جو مہر ہوتا ہو وہ دینا پڑے گا۔ چنانچہ حضرت علی کرم اللہ وجہہ نے مہر کا اور عدت واجب ہونے کا حکم دیا (شارحین کو یہاں فرمیں ملا لیکن اسی پر اجماع ہے فاع) اور اس واسطے حد نہ ہوگی کہ مرد نے عورتوں کے خبر دینے کو مقام اشتباہ میں دلیل جانا اس واسطے کہ انسان کو اقل ہی بارے میں اپنی زوجہ وغیرہ میں تمیز نہیں ہو سکتی ہے تو یہ شخص بھی ایسا ہو گیا جیسے دھوکا کھایا ہوا (یعنی جس کو کسی عورت نے دھوکا دیا کہ مجھ سے نکاح کر لے حالانکہ وہ غیر کے نکاح میں ہے یا غیر کی بھائی ہوئی لونڈی ہے اور اس کو معلوم نہ تھا پس اس نے بعد نکاح کے دہلی کی تو اس پر حد نہیں ہوتی ہے پس ایسا ہی یہاں ہے۔ ع۔) اور جو شخص اس کو زنا کی تہمت لگا دے تو اس کو حد قذف نہ ماری جائے گی بوجہ دہلی حرام کے کیونکہ ملکیت درحقیقت متاثر ہے ہی ظاہر الروایۃ ہے ولیکن ابو یوسف سے ایک روایت یہ بھی آئی کہ اس کی تہمت دینے والے کو حد ماری جائے۔ ومن وجد امرأۃ علی نائشہ فوطیھا فغلیبہ الحد لانہ لا اشتباہ بعد طولی الصحبۃ فدریک الن من مستند الی دلیل وحذا لانہ قد ینم علی فراشہا غیرہا من المحارم الن فی بیتہا وکذا اذا کان امی لانہ یمکنہ التمییز بالسوال وغیرہ الا اذا کان دماھا فاجابتہ اجنبیۃ وقالت انا زوجتک فواقعتها لان الاخبار دلیل۔ جس نے اپنے بھوئے پر ایک عورت کو پاک کر اس سے دہلی کرنی تو اس پر حد واجب ہوگی کیونکہ دیر تک ساتھ رہنے کے بعد زوجہ میں اشتباہ نہیں ہو سکتا ہے تو اس کا گمان کسی دلیل کی جانب مستند نہ ہوا تو اشتباہ نہ ہوا کیونکہ کبھی اس کے بھوئے پر اس کی زوجہ کے سوائے اس کی ماں بہن وغیرہ دیگر محارم جو اس کے گھر میں ہے سوا کر کرتی ہیں۔ اسی طرح یہ مرد اگر اندھا ہو تو بھی اس پر حد واجب ہوگی کیونکہ وہ پوچھ کر یا اور طور سے امتیاز کر سکتا ہے لیکن اگر ایسا ہو کہ اندھے نے اپنے بستر والی عورت کو ملایا اس نے قبول کیا اور کہا کہ میں تیری زوجہ ہوں۔ پس اس نے اس کے ساتھ دہلی کرنی تو حد واجب نہ ہوگی کیونکہ خبر دینا ایک دلیل ہے نہ اسے اور اگر وہ صرف دہلی کرانے پر آمادہ ہوئی یا اس نے زبان سے اچھا کہہ دیا اور اندھے نے دہلی کی تو حد ماری جائے گی۔ د۔ ومن تزوج امرأة لایصل لہ نکاحا فوطیھا لایجب علیہ الحد عند ابی حنیفۃ لکنہ یوجب غقوبۃ اذا کان علی بذلک

وقال ابو یوسف ومحمد والشافعی علیہ الصلوٰۃ والسلام اذا كان عالما بذلك لانه عقد لم یصادف محله فیلغو کما اذا
اضیف الی الذکور وهذا لان محل التصرف ما یقبل مقصوده ولا ینفی من ببات بنی آدم قابلۃ للتوالد وهو المقصود فکان
ان العقد صافی محله لان محل التصرف ما یقبل مقصوده ولا ینفی من ببات بنی آدم قابلۃ للتوالد وهو المقصود فکان
ینفی ان یتعقد فی حق جمیع الاحکام الا انه تقاعد عن افادة حقیقۃ المحل فیورث الشبهة لان الشبهة ما یشبهہ الثابت لافس
الاثبات الا انه انکب جرمیۃ ولبس فیہا حد مقدر فیفسر۔ جس مرد نے ایسی عورت سے نکاح کیا جو عالمی حرام
ہے کہ اس سے نکاح حلال نہیں ہے پھر اس سے وطی کی تو امام ابو حنیفہ کے نزدیک اس پر حد واجب نہ
ہوگی لیکن اس کو عذاب کی دردناک تکلیف دی جائے گی۔ بشرطیکہ جان بوجھ کر ایسا کیا ہو (اور یہی سفیان
ثوری و زفر کا قول ہے) اور امام ابو یوسف و محمد و شافعی نے (اور امام مالک و احمد و دیگر فقہائے) کہا کہ اس پر
حد واجب ہوگی بشرطیکہ جان بوجھ کر کیا ہو کیونکہ یہ نکاح اپنے محل پر واقع نہیں ہوا تو غور ہو گیا جیسے کسی نے
کسی مرد یا طفل کے ساتھ نکاح یا نہ نکاح تو غور ہوتا ہے اس واسطے کہ محل تصرف وہ ہوتا ہے جو حکم نکاح کا
محل ہو اور حکم نکاح یہ ہے کہ حلت ثابت ہو حالانکہ مسئلہ میں جو عورت ہے وہ دائمی حرمت سے ہے اور
امام ابو حنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ عقد اپنے محل پر واقع ہوا۔ کیونکہ محل تصرف وہ ہوتا ہے جو مقصود کے قابل ہو
اور نکاح کا مقصود یہ ہے کہ اولاد پیدا ہو اور اولاد آدم میں سے عورتیں سب اسی قابل ہیں تو جیسے کہ یہ
نکاح جملہ احکام کے حق میں متفقہ ہو لیکن شرعی تحریم سے اس نے حقیق حلت کا فائدہ نہیں دیا۔ پس اس عقد سے
ایک شبہ پیدا ہو گیا کیونکہ شبہ وہی ہے جو ثابت کے مشابہ ہو نہ وہ کہ خود ثابت ہو مگر چونکہ اس شخص نے ایک
جرم کا ارتکاب کیا اور اس جرم میں کوئی حد مقرر نہیں ہے تو اس کو تعزیر دی جائے گی نہ اسے لیکن اس مسئلہ
میں فتویٰ صاحبین کے قول پر ہے۔ الخلافہ۔ اور جامع الرموز میں نقل کیا کہ متون میں فتویٰ صاحبین کے قول پر
ہے المضمرات۔ لیکن مشروح میں امام کے قول کو ترجیح دی لہذا تصحیح القدوری میں کہا کہ امام کے قول پر فتویٰ دینا اہل
ہے۔ د۔ مترجم کہتا ہے کہ پھر تعزیر یہ ہوگی کہ ایسے شخص کو قتل کر دیا جائے جیسے حدیث النبی رضی اللہ عنہ میں ہے
کہ میرے ماموں ابو بردہ بن نبار کو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک جھنڈا دے کر بھیجا تھا کہ جس شخص نے
اپنے باپ کی زوجہ سے نکاح کیا ہے اس کا سر کاٹ لاؤ روایہ الترمذی وغیرہ۔ اور اس لئے کہ اگر اجنبی عورت
یا اپنی باندی کی مقعد میں وطی کرے تو اسی قسم کی سزا کے تعزیری دروغیرہ میں مذکور ہے تو ماں ہیں وغیرہ کا
نکاح جو اس سے زیادہ قوی ہے بدرجہ اولیٰ ایسی تعزیر کا مستحق ہے اور فطرت و خلاف فطرت کا فرق معارف
بشیرت نفس ہے واللہ تعالیٰ اعلم۔ ومن وطی اجنبیۃ فمادون الفرج یعز ولا ینکر لیس فیہ شیء مقدر ومن اتى امرأة فی الموضع
المکرر والاعمال قولہ فلا حد علیہ متنبی حنیفہ جو جزا وقال فی الجاح الصغير دیوہ فی السجون وقالا هو کان زنا فجد وهو حد قولی الشافعی وقال
فی قول یقتل ان ینکر حال بقولہ علیہ السلام اقتلوا الفاعل والمفعول دیوہی فاجزوا الاعلی والاسفل ولہما اللہ فی معنی الزنا لانه قضاء الشهوة فی محل
مشتہی علی سبیل الکمال علی وجه تمحیض حولہا المقصد سفح الماویہ انہ لیس بزنا الاختلاف الصحابة فی مویجہ من الاحراق بالنار وھدم
الحدود واللتکلیف من مکان مرتفع باتبع الاجار وغیر ذلک ولا هو فی معنی الزنا ولا ھو لیس فیہ ماضیۃ الولہ واشبالہ الانساب وکنہ اھل ہوند وروما
لا فہم النبی فی الحد المانیین والحدی علی الزنا من العانیین وما رواہ محمول علی السیاسة اعلی المستحل الا انہ یعز عندہ لما بینا ۵۔
اور جس مرد نے کسی اجنبی عورت سے شرکاء فرج و مقعد کے سوا کوئی عیامت کی (مثلاً آلہ مرد اس کے

ران یا سپٹ سے لگایا تو ایسے شخص کو تفریر دی جائے گی اس واسطے کہ یہ فعل ممنوع ہے لیکن اس کے واسطے کوئی سزا لگائی نہ ہو نہیں ہے اور جس مرد نے کسی عورت سے مقام مکروہ یعنی مقعد میں دھکی یا اس نے قوم لوط کا فعل کیا یعنی مرد جو ان کے خواہ طفل سے مقعد میں دھکی تو امام ابو حنیفہ کے نزدیک اس پر حد نہیں ہے بلکہ وہ تفریر دیا جاوے۔ امام محمد نے جامع صغیر میں کہا اگر مردہ قید خانہ میں ڈال دیا جائے یعنی ہاں تک کہ توبہ کرے اور صاحبین نے کہا کہ لواطت مانند زنا کے ہے تو حد ماری جائے گی، یعنی محض کوہجم اور غیر محسن کو در سے مارے جاویں۔ اور یہی شافعی کے دو قول میں سے ایک قول ہے اور دوسرا قول شافعی یہ کہ لواطت کرنے والے دکرانے والے دونوں کو ہر حال میں قتل کیا جائے گا۔ کیونکہ حضرت علیؓ علیہ وسلم نے فرمایا کہ فاعل و مفعول بہ دونوں کو قتل کر دے اور ایک روایت میں ہے کہ اوپر والے اور نیچے والے دونوں کو پتھروں سے مار ڈالو۔ رضاء احمد و ابو داؤد و ترمذی و ابن ماجہ و الحنفی انہ حدیث حسنہ اور صاحبین کی دلیل یہ ہے کہ لواطت بھی زنا کے معنی میں ہے کیونکہ لواطت اپنی شہوت کو ایسے عمل میں پوری کرنا جس کی خواہش پورے طور پر ہوتی ہے یہ شہوت محض حرام طور پر مبنی بہا نامیہ (یعنی جب زنا کے معنی پورے ہوئے تو اس کی سزا بھی مثل سزائے زنا ہوگی) اور امام ابو حنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ لواطت در حقیقت زنا نہیں ہے کیونکہ اس کی سزا میں صحابہ رضی اللہ عنہم کا اختلاف ہے کہ آگ سے جلایا جاوے یا اس پر دیوار ڈھائی جاوے یا اس کے مکان سے اندھا کر دیا جاوے اور اوپر سے چھڑ بربسلے جائیں وغیرہ لک اور یہ فعل معنی میں زنا نہیں ہے کیونکہ اس میں بچہ کو ضائع کرنا اور نسب کو مشتبہ کرنا لازم نہیں ہے اور یہ فعل بہ نسبت زنا کے کمتر واقع ہوتا ہے اس واسطے کہ لواطت میں ایک طرف سے خواہش موجود ہے اور دوسری طرف امام شافعی نے روایت فرمائی جس سے دونوں کو سزائے قتل یا رجم ثابت ہوتی ہے وہ اس امر پر محمول ہے کہ امام بطور سیاست ایسا کرے یا لواطت کرنے والا اس کو حلال سمجھتا ہو لیکن ابو حنیفہ کے نزدیک اس کو تفریر دی جائے گی جیسا کہ ہم بیان کر چکے ہیں نہ واضح ہو کہ اگر مرد نے اپنے غلام یا اپنی باندی یا زوجہ سے اگرچہ بیکراک فاسد ہو مقعد میں لواطت کی تو بالاجماع اس کو حد نہیں ماری جائے گی۔ الکافی۔ اگرچہ یہ فعل اس پر حرام ہے اور یہی زیادات میں مصرح ہے اور زوجہ سے مقعد میں دھکی کرنا بالاجماع حرام ہے اور اگر سوائے ان کے کسی اجنبی سے لواطت کی تو اس کو حد ماری جائے گی اور بحر الرائق میں ہے کہ لواطت کی حرمت زنا سے بہت سخت ہے کیونکہ مقلد و شرعاً و طبعاً سب طرح حرام و فلیظ ہے اور اس پر صحابہ رضی اللہ عنہم کا اجماع ہے اور سعید ابن یسار نے روایت کی کہ حضرت ابن عمرؓ نے پوچھا گیا کہ ہم چھو کر یا خرید کر ان سے جمعیں کرتے ہیں فرمایا کہ تمہیں کیا چیز ہے عرض کیا گیا کہ ان کی مقعد میں دھکی کر دے میں فرمایا کہ اگر کوئی مسلمان ایسا کرتا ہے رضاء الناسی۔ اور ناخ سے کہا گیا کہ تم ابن عمرؓ سے روایت کرتے ہو کہ عورتوں کی مقعد میں دھکی کرنا جائز ہے تو ناخ نے فرمایا کہ واللہ ان لوگوں نے مجھ پر جھوٹ باندھا ہے رضاء الناسی۔

اور حضرت ابو بکرؓ نے لواطت کی فاعل و مفعول دونوں پر دیوار گردادی اور حضرت علیؓ علیہ السلام نے تلوار سے قتل کر کے آگ میں جلانے کا حکم دیا نیز مقلد نے مسلسل روایت کی کہ صحابہ رضی اللہ عنہم نے دونوں کے جلانے پر اتفاق کیا۔ م۔ نسخ۔ ومن دھکی بہیمۃ فلا حد علیہ لانہ لیس فی معنی الزنا فی کو نہ جنایۃ فی وجہ الداعی لان اللع السلیم یغفر و نہ والحامل علیہ نہایۃ اسفہ اور ط الشبق و لہذا لا یجب سترہ الا ان یزولہا بیتا والذی یزولہ انہ تخرج بہیمۃ و یخرج فذلک قطع التحدت بہ

دلیس واجب۔ اور جس نے کسی چوپائے سے دہلی کی تو اس پر حد زنا واجب نہیں ہے کیونکہ جرم ہونے میں اور نواہی میں پائے جانے میں یہ فعل زنا کے معنی میں نہیں ہے کیونکہ طبع سلیم اس سے نفرت کرتی ہے اور اس فعل کا باعث نہایت حماقت یا شدت شہوت ہے اسی واسطے مادہ جانور کا ستر ڈھکننا واجب نہیں ہے پس یہ زنا نہ ہوا لیکن دہلی کشندہ کو تعزیر دی جائے گی کیونکہ یہ فعل مکرم ہے اور جو حدیث میں آیا کہ جس چوپائے سے یہ فعل کیا گیا اس کو ذبح کر کے جلا دیا جائے تو یہ حکم اس واسطے تھا کہ لوگ اس کا واقعہ بیان نہ کر سکتے ہیں اور ایسا کرنا واجب نہیں ہے نہ واقع ہو کر چوپایہ سے دہلی بالاجماع حرام ہے اور اختلاف اس بارہ میں ہے کہ اس پر حد زنا جاری ہو یا نہیں تو چاروں فقہاء کے نزدیک اس میں حد نہیں ہے لیکن تعزیریں دی جائے گی اور تعزیر میں بحسب مصلحت امام کو قتل کا اختیار ہے چنانچہ جس شخص کو لو طالت کی عادت ہو تو امام اس کو قتل کر دے۔ اور ابن عباس نے روایت کی کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جس شخص کو تم مادہ جانور پر پاؤ تو اس کو قتل کر دو اور چوپایہ کو بھی قتل کر دو۔ پس ابن عباس سے پوچھا گیا کہ چوپایہ کا کیا تصور ہے تو فرمایا کہ میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے اس بارہ میں کچھ نہیں سنا لیکن میری رائے یہ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے مکرہ نہ کرنا کہ جس جانور کے ساتھ یہ فعل کیا گیا ہے اس کا گوشت کھایا جائے یا اس سے درود وغیرہ کا نفع اٹھایا جائے۔ رواہ الترمذی۔

اور یہ وجہ دوسری حدیث میں مصرح ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جو کوئی مادہ جانور پر پڑے وہ ملعون ہے اور اس کو قتل کر دو اور اس مادہ جانور کو بھی قتل کر دو یہ کہنے کو نہ رہے کہ یہی وہ مادہ جانور ہے جس کے ساتھ ایسا اور ایسا کیا گیا۔ رواہ احمد ابو داؤد والنسائی والحاکم۔ اور یہ بھی ہے اس حدیث کی طرف میل کیا۔ نسائی۔ ومن زنی فی ما دالمحوب اذنی دار البغی ثم خرج الینا لایقام علیہ الحد وعند الشافعی یحد لادانہ التزم باسلامہ احکامہ ایمنہا کان مقامہ ولنا قولہ علیہ السلام لایقام الحد ودنی دار الحرب ولان المقصود هو الاثم وجارود لایة الامام منقطعہ فیہما فیجوز الوجوب عن القائدۃ ولایقام بعد ما خرج ملانہا لم تنعقد موجبة فلا تنقلب موجبة ولو غزی من له ولایة الاقامة بنفسه کا تخلیفہ وامیر المصلو لقیما الحد علی من زنی فی معکسرج لادانہ تحت یدک بخلاف امیر السکر والسرریة لانه لم یفوض الیہما الاقامة۔ اور جس شخص نے ایسے کافروں کے ملک میں زنا کیا جن سے لڑائی ہے یا بائینوں کے ملک میں زنا کیا پھر ہماری ملک میں نکل آیا یعنی یہاں زنا کا اقرار کر دیا تو اس پر حد قائم نہیں کی جائے گی۔ اور امام شافعی کے نزدیک حد مارا جائے کیونکہ اس نے مسلمان ہونے کے ساتھ اپنے اوپر اسلام کے احکام لازم کئے ہیں چہلن ہو اور ہماری دلیل یہ حدیث ہے کہ دار الحرب میں حد قائم نہیں کئے جائیں گے۔ اور اس وجہ سے کہ حد سے قصور یہ ہے کہ وہ اس فعل سے باز رہے حالانکہ امام کی ولایت حربیوں اور باغیوں کے ملک سے منقطع ہے تو حد واجب ہونا ہے فائدہ ہے اور وہاں سے دارالاسلام میں آنے کے بعد بھی حد قائم نہ ہوگی۔ کیونکہ یہ فحش کام جس وقت سرزد ہوا موجب حد نہ تھا تو اب بدل کر موجب نہ ہو جائے گا۔ اور اگر جہاد میں ایسا سردار موجود ہو جو خود حد قائم کر سکتا ہے جیسے سلطان اور صوبہ کا حاکم تو لشکر میں سے جو شخص زنا کرے اس پر اپنی لشکر گاہ میں حد قائم کرے کیونکہ یہ اس کے ماتحت ہے بخلاف لشکر کے سردار یا کسی ٹکڑے کے سردار کے کیونکہ ایسے سردار کو حد قائم کرنا پسرو نہیں کیا گیا ہے نہ اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ اگر سپرد کیا گیا ہو تو جانشین ہے اور واضح ہو کہ مصنف نے جو حدیث لکھی وہ نہیں پائی گئی لیکن شافعی نے یہی قول زید ابن ثابت رضی اللہ عنہ کا روایت کیا اور حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے اپنے عاملوں کو لکھا کہ دار الحرب میں کسی مسلمان پر حد

تأم نہ کریں رواہ ابن ابی شیبہ۔ اور چونکہ یہ حکم بہ مشورہ صحابہ رضی اللہ عنہم تھا تو بمنزلہ حدیث ہے بلکہ اجماع و خیر و حجت ہے اور ابن ابی شیبہ نے اسی کے مانند ابو الدرداء رضی اللہ عنہ سے روایت کیا اور یسویں ارطاة رضی اللہ عنہ کی حدیث میں ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم فرماتے تھے کہ جہاد میں چوروں کے ہاتھ نہ کاٹے جائیں رواہ ابو داؤد و الترمذی و النسائی۔ اور ترمذی نے کہا کہ دشمن کے سامنے ایسا نہ کرنا اس خیال سے ہے کہ ایسا نہ ہو وہ دشمنوں سے جا ملے۔ و اذا دخل حربی دانا یا ما من فزی بذمیة و انانی ذمی بحربیة یحد الذمی و الذمیة عندانی حنیفة و لا یحد العربی و العربیة و هو قول محمد بن ذی یعی اذ انانی بحربیة فاما اذ انانی العربی بذمیة لا یحدان عند محمد و هو قول ابی یوسف و قال ابی یوسف یحدون کلہم و هو قولہ الآخر لا بی یوسف ان المستامن التزم احکام منامدة مقامہ فی دارنا فی المعاملات کما ان الذمی التغرہا مائة عرہ و لہذا یحد حد القذف و یقتل قصاصا بخلاف حد الشرب لانه یعقد اباحتہ و لہذا نہ ما دخل للقرار بل لاجتہاد و نہوہا فلم یصومن اهل دارنا و لہذا التمكن من الرجوع الی دار الحرب و لا یقتل المسلم و لا الذمی بہ و انما التزم من الحكم ما يرجع الی تحصیل مقصودہ و هو حقوق العباد لانه لما طبع فی الانصاف یلتزم الانصاف و القصاص و حد القذف من حقوقہم اما حد الزنا حق الشرع و الحمد و هو الفرق ان الاصل فی باب الزنا فعل الرجل و المرأة تابعة لہ علی ما نذکرہ ان شاء اللہ تعالیٰ فامتناع الحد فی حق الاصل یوجب امتناعہ فی حق التبع اما الامتناع فی حق التبع لا یوجب الامتناع فی حق الاصل نظیرہ اذ انانی البالغ بصلیة او معجونة و تمکین البالغة من الصبی و المعجونة و لا بی حنیفة فیہ ان فعل الحربی المستامن زنا لانه مخاطب بالعورات علی ما هو الصحیح و ان لم یکن مخاطبا بالشرع علی اصلنا و التمکین من فعل ہونہما موجب للحد علیہا بخلاف الصبی و المعجونة لانهما لا یخاطبان و نظیر ہونا الاختلاف اذ انانی المکرہ بالمطوعة فقد المطوعة عنده و عندہ لا یحد۔ اگر کوئی حربی امان لے کر دارالاسلام میں آیا یا اور کسی ذمیہ عورت سے زنا کر یا کوئی حربیہ عورت، امان لے کر دارالاسلام میں آئی اور اس سے کسی ذمی مرد نے زنا کیا تو امام ابو حنیفہ کے نزدیک پہلی صورت میں ذمیہ عورت کو حد ماری جائے گی اور مرد حربی پر حد نہ ہوگی اور دوسری صورت میں ذمی مرد کو حد ماری جائے گی اور حربیہ عورت، محدود نہ ہوگی۔ اور ذمی مرد کے حق میں امام محمد کا بھی یہی قول ہے بین جب ذمی مرد نے حربیہ عورت سے زنا کر یا ہو تو امام محمد کے نزدیک ذمی مرد کو حد ماری جائے گی اور اگر حربی مرد نے ذمیہ عورت سے زنا کر یا تو امام محمد کے نزدیک دونوں کو حد نہیں ماری جائے گی۔ اور یہی ابو یوسف کا پہلا قول ہے پھر امام یوسف نے اس سے رجوع کر کے کہا کہ ان سب کو حد ماری جائے گی۔ اور ابو یوسف کی پہلی دلیل یہ ہے کہ جو حربی عورت یا مرد امان لے کر ہمارے دارالاسلام میں آیا تو اس نے التزام کر لیا کہ جب تک اپنے معاملات کے واسطے یہاں ٹھہرے گا یا ہر ہمارے احکام کے موافق عمل کرے گا جیسے ذمی مرد و عورت نے اپنی قوم کے واسطے یہی التزام کیا ہے اسی واسطے اگر وہ کسی کو زنا کی جہمت لگا دے تو اس کو حد قذف ماری جاتی ہے اور اگر کسی کو ناحق قتل کرے تو وہ قصاص میں قتل کیا جاتا ہے پس زنا کرتے ہیں بھی حد ماری جائیگی بخلاف شراب خوری کی حد کے کیونکہ وہ شراب کو مباح سمجھتا ہے اور امام ابو حنیفہ و محمد کی دلیل یہ ہے کہ حربی عورت یا مرد یہاں ٹھہرنے کو نہیں آیا ہے بلکہ تجارت وغیرہ کسی ضرورت سے آیا ہے تو وہ دارالاسلام کے رہنے والوں یعنی مسلمانوں یا ذمیوں میں سے نہیں ہوا اسی وجہ سے اس کو حد مرتب ہوئی ہے کہ دارالحرب کو لوٹ جائے اور اگر اس کو مسلمان یا کسی ذمی نے قتل کیا تو مسلمان یا ذمی کو اس کے قصاص میں قتل نہیں کیا جاتا ہے۔ اور ہمارے احکام کو التزام اس نے صرف اسی قدر کیا ہے کہ جس سے

اس کا مقصود حاصل ہو اور وہ بندے کے حقوق ہیں کیونکہ حربی نے انصاف کی طبع کی تو یہی التزام کیا کہ انصاف سے جو چیز پر لازم ہو گا وہ بھی لیا جاوے اور قصاص و حد و قذف ایسی چیز ہے جس سے بندوں کا حق منقطع ہے یعنی انصاف مقتضی ہے کہ قاتل سے قصاص لیا جائے۔ اور نفسِ تہمت لگانا مقتضی ہے کہ اس کو سزا دی جائے لہذا حربی کو اس کے التزام کے موافق قصاص و حد و قذف کی سزا دی جائے گی اور حد زنا صرف شرع کا حق ہے تو یہ حربی کے التزام میں داخل نہ ہوگی۔

اور امام محمدؒ کی دلیل یہ ہے کہ ذی مرد و ذمہ عورت میں فرق ہے اور وہ یہ کہ زنا کر کے بارے میں مرد کا فعل اصل ہے اور عورت اس کے تابع ہے۔ چنانچہ ہم اس کو انشاء اللہ تعالیٰ ذکر کریں گے تو جب اصل یعنی مرد کے حق میں حد متعین ہوئی تو لازم آیا کہ اس کے تابع یعنی عورت ذمہ کے حق میں بھی متعین ہو جائے کہ در صورتیکہ تابع کے حق میں یعنی حربیہ عورت کے حق میں متعین ہو تو اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ اس کی اصل یعنی مرد ذی کے حق میں بھی متعین ہو اور اس کی نظیر یہ ہے کہ جب مرد بدلنے کسی لڑکی یا مجنونہ عورت سے زنا کرے تو لڑکی یا مجنونہ پر حد نہ ہونے سے مرد سے حد ساقط نہیں ہوتی ہے۔ اور اگر بالحدہ عورت نے کسی طفل یا مجنون کو اپنے اوپر قابو نہ کیا تو طفل و مجنون سے حد ساقط ہونے کی وجہ سے عورت کی حد بھی ساقط ہے کیونکہ وہ تابع ہے۔ اور امام ابوحنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ جو حربی امان لے کر آیا اس کا بد فعل کرنا درحقیقت زنا ہے کیونکہ کافروں کو بھی یہ حکم ہے کہ حرام نہ کریں اور یہی صحیح قول ہے اگرچہ در شریعت پر عمل کرنے کے واسطے مخاطب نہیں ہیں اور جب کافر عورت نے اپنے اوپر زنا کا ثبوت دیا تو یہ حد زنا کا موجب ہے یعنی عورت کافرہ پر حد واجب ہوگی۔ لیکن یہ صرف ذمہ عورت میں ہے برخلاف طفل و مجنون کے یہ دونوں شریعت سے مخاطب نہیں ہیں اور اس اختلاف کی نظیر یہ ہے کہ اگر کسی مرد پر سلطان نے زبردستی کر کے وہ ایک عورت سے زنا کرے حالانکہ عورت غرضی سے راضی تھی تو امام ابوحنیفہؒ نے نزدیک عورت کو حد ماری جائے گی۔ اور امام محمدؒ کے نزدیک عورت بھی محدود نہ ہوگی۔ کیونکہ مرد مجبور سے حد ساقط ہے اور وہ اصل تھا تو عورت تابعہ سے بھی ساقط ہوگی۔ قال واذا ذان الصبی او المجنون باسراة طارعتہ فلا حد علیہ ولا علیہا و هو رواية عن ابی یوسف حرمان ذی صبیحہ مجنونہ وصغیرۃ تجامع مثلھا حد الرجل خاصة و هذا بالاجماع۔ اور اگر طفل یا مجنون کو قابو دیا تو ان پر حد نہیں اور نہ عورت پر حد ہے اور زنا و زانیہ نے کہا کہ عورت پر حد واجب ہوگی اور یہی ابو یوسفؒ سے ایک روایت ہے (اور یہی مالک و احمد کا قول ہے) اور اگر مرد تندرست نے کسی مجنونہ عورت سے یا ایسی لڑکی سے جو قابل جماع ہے زنا کر لیا تو فقط مرد کو حد ماری جائے گی یعنی مجنونہ و صلیہ پر حد نہ ہوگی اور اس پر اجماع ہے نہ پس اختلاف صرف اول صورت میں ہے کہ جب عورت بالحدہ نے طفل یا مجنون سے زنا کر لیا تو عورت پر حد ہوگی یا نہ ہوگی۔ لهما ان العذر من جانبها لا یوجب سقوط الحد من جانبہ فكذا العذر من جانبہ وهذا لان کلامہ منہ موافق لفعله ولنا ان فعل الزنا یتحقق منہ وانما محل الفعل ولهذا ایسوی هو وایا ذانیا فالمرأۃ منیایا بالادانہا سمیت زانیۃ مجازا تسمیہ للمفعول باسم الفاعل کالزانیۃ فی معنی الموضیۃ الکنونہا سببۃ بالتحکیم یتعلق الحد فی حقها بالتحکیم من قبیل الزنا و هو فعل من من هو مخالف بالکف منہ ومؤثم علی مباحثۃ وفعل الصبی لیس بحدۃ الصفة فلا یطایبہ الحد۔ زنا و زانیہ کو غیرہ کی دلیل یہ ہے کہ عورت کی جانب عذر ہونے سے مرد کی جانب حد ساقط ہونا لازم نہیں آتا بلکہ اسی طرح مرد کی

جانب عذر ہونے سے عورت کے ذمہ سے حد ساقط نہ ہوگی۔ اور یہ اس واسطے ہے کہ زانی، زانیہ میں سے ہر ایک فعل پر ماخوذ ہیں۔ اور ہماری دلیل یہ ہے کہ زنا کرنا مرد کی طرف سے متحقق ہوتا ہے اور عورت کو اس فعل کا عمل ہے اسی واسطے وظی کرنے والا اور زانی صرف مرد کو کہتے ہیں۔ اور عورت موطورہ و مزینہ کہلاتی ہے لیکن قرآن میں جو اس کو زانیہ کہا تو وہ مجازاً ہے خواہ اس سبب سے کہ مفعول کو فاعل کا نام دے دیا جائے مرنیہ کو زانیہ کہتے ہیں یا اس سبب سے کہ زنا کا سبب پیدا کرنے والی وہی ہو جاتی ہے کہ اس نے اپنے اوپر قابو دیا تو عورت کے حق میں حد زنا اس وجہ سے متعلق ہوئی کہ اس نے اپنے اوپر قابو دیا تو عورت کے حق میں حد زنا اس وجہ سے متعلق ہوئی کہ اس نے اس قبیح فعل پر قابو دیا اور یہ فعل قبیح اس مرد کا ہے جس کو اس سے بائز رہنے کا حکم تھا اور طفل کا فعل اس صفت کا نہیں ہے تو اس کے فعل کے ساتھ حد متعلق نہ ہوگی۔ قال ومن اگرہما السلطان حتی نہی فلاحہ علیہ وکان ابو حنیفۃ یقول اولاد

یحد دھو قول نہ فر لان انزام من الرجل لایکون الا بعد انتشاء الالۃ وذلك دلیل الطواغیۃ ثم رجع عنہ فقال لاحد علیہ لان سببہ الملعون قائم ظاہراً والانتشاء دلیل متردد لانه قد یکون من غیر قصد لان الانتشاء قد یکون طبعاً لا طوعاً کما فی النائم فادرسث شبهۃ وان اکمرہ غیر السلطان حد عند ابی حنیفۃ وقال لا یحد لان الاکراہ سندھا قد یتحقق من غیر السلطان لان المؤمن فرخوف الہلاک وانہ یتحقق من غیرہ ولہ ان الاکراہ من غیۃ لایدرم الا نادراً التکنہ من الاستعانۃ بالسلطان او بیعاۃ المسلمین وتمکنہ دفعہ بنفسہ بالسلح والنادر لا حکم لہ فلا یسقط بہ الحد بخلاف السلطان لانه لا یکنہ الاستعانۃ بغيرہ ولا الخروج بالسلح علیہ فاخترقا۔

اور جس مرد پر سلطان نے زبردستی کی یعنی اس کو قتل وغیرہ کا خوف، دلایا حتی کہ اس نے زنا کیا تو زانی پر حد نہ ہوگی۔ اور ابو حنیفہ پہلے کہتے تھے کہ حد ماری جائے گی اور یہی زفر کا قول ہے اس واسطے کہ مرد سے زنا و جب ہی صادر ہوتا ہے کہ اس کا آلہ منتشر ہو یعنی قائم ہو اور منتشر ہونا اس امر کی دلیل ہے کہ اس نے بغوا پیش خاطر کیا ہے پھر ابو حنیفہ نے اس سے رجوع کر کے کہا کہ اس پر حد نہیں ہے کیونکہ جس سبب نے اس کو اس فعل پر آمادہ کیا وہ ظاہر قائم ہے اور انتشار کو دلیل گردانے میں مورد ہے کیونکہ انتشار بھی بیز قصد کے ہو جاتا ہے یعنی بمقتضائے طبیعت ہوتا ہے نہ بقصد و آمادہ جیسے خواب میں ہے پس شبہ پیدا ہو گیا اور اگر اس کو سوائے سلطان کے کسی نے مجبور کیا ہو تو ابو حنیفہ کے نزدیک حد مارا جائے گا اور صاحبین نے کہا کہ حد نہیں مارا جائے گا اور صاحبین کے نزدیک اکمرہ بھی سلطان کے سوائے دوسرے سے بھی متحقق ہوتا ہے اس لئے کہ موثر تو خوف، ہلاکت ہے اور یہ دوسرے کی طرف سے بھی پیدا ہو سکتا ہے اور امام ابو حنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ دوسرے کی طرف سے جو اکمرہ ہو وہ پائدار نہیں ہوتا مگر شاذ و نادر کو نکاس کو اختیار ہے کہ سلطان سے فریاد کرے یا مسلمانوں کی جماعت سے مدد مانگے یا غوراس کو ہتھیار کے ذریعہ سے دفع کرے اور جو چیز نادر ہو اس کا کچھ حکم نہیں ہوتا تو ایسے اکمرہ سے حد ساقط نہ ہوگی بخلاف سلطان کے کہ اس کا اکمرہ معتبر ہے کیونکہ وہ دوسرے سے مدد نہیں لے سکتا اور نہ سلطان پر ہتھیار اٹھا سکتا ہے تو سلطان وغیر سلطان میں فرق ہو گیا۔ ومن اتعاس یح موات فی محاسن مختلفہ انہ ذی بقلانۃ وقاتلہ فی خودی ادا قوت بالزنا وقال الرجل تزوجتھا فلاحہ علیہ علیہ المہر فی ذلک لادعوی النکاح یمتثل الصدق وھو یقوم بالظن فادرسث

شبیۃ و اذا سقط الحد وجب المهر تعظیما لخطر البضع - اگر ایک مرد نے چار مرتبہ بخدا بیعت کی
 اس بات کا اقرار کیا کہ میں نے فلا نہ عورت سے زنا کیا اور یہ عورت کہتی ہے کہ نہیں بلکہ اس نے میرے
 ساتھ نکاح کیا ہے یا ایک عورت نے اس طرح زنا کر کا اقرار کیا اور مرد کہتا ہے کہ میں نے اس کے ساتھ نکاح کیا
 ہے تو مرد پر حد نہ ہوگی بلکہ دونوں صورتوں میں اس پر مہر واجب ہوگا کیونکہ دعویٰ نکاح میں صدق کا احتمال ہے اور
 نکاح ان دونوں کے درمیان قائم ہوگا تو شبہ پیدا ہو گیا اور جب حد ساقط ہو گئی تو انعام عورت کے شرافت ظاہر
 کرنے پر مہر واجب ہوا - ومن زانی بجارية فقتلها فانه یحدو علیہ القیمۃ معناه قتلها یفعل الزنا لانه جنی
 جنایتین فیوفر علی کل واحد منهما حکمہ وعن ابی یوسف انه لا یحد لان تقهر ضمان القیمۃ سبب للملک الامة
 قصاصا کما اذا اشتراها بعد ما نزل بها وهو علی ہذا الاختلاف واعتراض سبب الملک قبل اقامۃ الحد یوجب
 سقوطہ کما اذا ملک المسروق قبل القطع ولہما لانه ضمان قتل فلا یوجب الملک لانه ضمان دم ولو کان یوجبہ
 فی العین کما فی ہبۃ المسروق لانی منافع البضع لانہا استوفیت والملک یشیت مستندا فلا یدظر فی المستوفی
 لکونہا معدومۃ و ہذا بخلاف ما اذا نزل بها فاذهب عینہا یجب علیہ قیمتہا ویسقط الحد لان الملک ہنالك
 یثبت فی الجثۃ العمیاء وہی عین فاو رثت شبہۃ - ایک مرد نے غیر کی چھو کر اسے زنا کیا کہ
 وہ مرگئی تو زانی حد مارا چلے گا اور اس پر قیمت واجب ہوگی - اس کے معنی یہ ہیں کہ زنا کر کے فعل سے وہ مری
 کیونکہ اس شخص نے دوجہم کے زنا کرنا اور مار ڈالنا تو ہر ایک پر اس کا حکم مترتب ہوگا - اور ابو سنیح سے ایک
 روایت ہے کہ وہ حد نہیں مارا چلے گا کیونکہ زانی ہر تاوان قیمت ثابت ہوتا اس امر کا سبب ہے کہ وہ باندی کا
 مالک ہو گیا تو ایسا ہوا کہ گویا باندی سے زنا کر کے بعد اس کو خرید لیا لیکن اس مسئلہ میں بھی ایسا ہی اختلاف
 ہے اور ابو یوسف کہتے ہیں کہ حد قائم ہونے سے پہلے سبب ملک پیدا ہو جانا حد ساقط ہونے کا موجب ہے جیسے
 چور مال مسروقہ کا مالک کاٹے جانے سے پہلے مالک ہو گیا تو مال کاٹنا جانا ساقط ہو جاتا ہے - اور امام ابو حنیفہ رحمہ
 کی دلیل یہ ہے کہ قیمت اس پر قتل کا تاوان ہے تو وہ موجب ملک نہیں ہے کیونکہ یہ خون کا عوض ہے اور
 اگر یہ تاوان موجب ملک ہوتا تو بھی عین باندی کی ملک لازم کرتا جیسے مال مسروقہ ہبہ کرنے کی صورت میں ہے یعنی
 چور کو مال مسروقہ ہبہ کر دیا گیا - یوں ہی باندی کی ذات اس کی ملک میں آگئی اور اس کی منفعت فروج کے مالک
 ہونے کا موجب نہیں ہے کیونکہ یہ منفعت تو پہلے حاصل کر لی گئی اور ملک کا ثبوت استنادی ہوا تو حاصل کی ہوئی
 منفعت میں ظاہر نہ ہوگا کیونکہ وہ منفعت معدوم ہو چکی اور یہ حکم بخلاف ایسی صورت کے ہے کہ جب غیر کی
 چھو کر سے زنا کر کے اس کی ایک آنکھ اندھ کر دی تو اس پر باندی کی قیمت واجب ہوگی اور حد ساقط ہو جائے گی -
 کیونکہ ایسی صورت میں اس کافی کی ملکیت ثابت ہوگی حالانکہ یہ ایک عین ہے تو شبہ پیدا ہو گیا ہے یعنی پہلی صورت
 میں جب وہ مرگئی تو قابل ملکیت نہیں ہے اور اگر ملکیت ظاہر بھی ہو تو اس باندی کی عین ذات میں ہوگی نہ اس کی منفعت
 میں کیونکہ منفعت حاصل کرنا کوئی باقی چیز نہیں ہے بخلاف دوسری صورت کے کہ اس میں کافی باندی باقی ہے قال
 دکل شیئ صنعه الامام الذی یس فرقۃ امام قدام علیہ الافاضل فانه یرخص بہ ویلا لاموال لان الحد وحی اللہ تعالیٰ
 واقامتہ الیہ لانی غیرہ ولا یمکنہ ان یتغیر علی نفسہ لانه لا یتبدل بخلاف حقوق العباد لانه یتوزن فی الحق اما جمیعہ او بالاستعانة
 بمنعة المسلمین والافاضل والاموال منہا واحد الاقل قالوا المثل فیہ حق الشرع حکمہ سالوا الحد والحق ہی حق اللہ تعالیٰ - اور

حرکت مسلمانوں کا ایسا امام کرے جس کے اوپر کوئی امام نہیں ہے تو اس پر مرد واجب نہ ہوگا سوائے قصاص کے یعنی اگر اس پر کسی مسلمان کا قصاص واجب ہو تو اس کے واسطے مانع ہوگا اور مالوں کے واسطے بھی مانع ہوگا۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ حدود تو حق الہی عزوجل ہیں اور حدود کا قائم کرنا امام ہی کے اختیار میں ہے دوسرے کے اختیار میں نہیں ہے کیونکہ وہی جس سے جہل ہے اور اس سے یہ ممکن نہیں کہ اپنی ذات پر خود حد قائم کرے کیونکہ یہ بے فائدہ ہے بخلاف بندوں کے حقوق کے کیونکہ جو بندہ حقدار ہے وہ اپنا حق حاصل کرنے کا خواہ اس طرح کہ حقدار کو امام خود قابو دے دے یا وہ مسلمانوں کے لشکر دقت سے مدد لے کر اپنا حق حاصل کرے گا اور قصاص و اموال اسی قسم کے ہیں یعنی حقوق العباد سے ہیں اور ربی حد القذف (مثلاً امام نے کسی کو زنا کاری کی تہمت لگائی اور حد قذف میں جیسے حق شرع ہے ویسی ہی بندہ کا بھی حق متعلق ہے تو دونوں میں سے کس حق کا لحاظ کیا جائے گا؟ علمائے جواب دیا کہ اس میں حق شرع غالب ہے تو اس حکم میں مثل ان حدود کے ہو گیا جو مخالف حق الہی عزوجل ہیں اسے اس باب سے متعلق چند فرقہ سوریہ بیان کئے جاتے ہیں جہاں کہ اپنے اپنے موقع سے متعلق کئے جاویں، زنا، اقرار سے خبابہ ہوتا ہے مگر اقرار صریح ہو اور اس وقت نشہ نہ ہو اور مرد و عورت میں سے کوئی دوسرے کی تکذیب نہ کرے یا اس کا کذب ظاہر نہ ہو اس طرح کہ "مرد عضوتن سل کتا ہو یا عورت کو رتق ہو یعنی بڈیاں نزدیکی" ہو کر دخول سے قابل نہ ہوں اور اگر مرد نے گونگی عورت کے ساتھ یا عورت نے گونگے مرد کے ساتھ زنا کا اقرار کیا تو ثبوت نہ ہوگا کیونکہ شاید یہاں کوڑا ایسی بات ہو جس سے حد ساقط ہوتی ہے اور اگر نشہ میں زنا دیا یا چوری کا اقرار کیا تو حد نہیں ہے کیونکہ شاید جھوٹا اقرار کیا ہو۔ ہاں اگر گواہوں کے سامنے زنا دیا یا چوری کی تو حد مارا جائے گا، اگر اقرار ہی نے اپنے اقرار سے رجوع کیا یا حد مارے جانے کے وقت بھگایا یا اقرار سے انکار کیا تو یہ رجوع ہے جیسے مرتد ہونے سے انکار کرنا تو بہ ہے۔ اگر اپنے محسن ہونے کا اقرار کیا پھر رجوع کیا تو صحیح ہے یوں ہی جو حد و مخالف اللہ تعالیٰ کے واسطے میں سے شراب خوری کی حد اور چوری کی حد اگر اقرار سے ان کا ثبوت ہو پھر وہ اقرار سے پھر جائے تو صحیح ہے۔ اگر کسی پر رجم کا حکم ہو گیا۔ پھر قبل رجم کے کسی نے قید خانہ میں جاکے اس کی آنکھ میوڑ دی یا اس کو قتل کر دیا تو اس پر کچھ قصاص یا عفو نہیں ہے اور اگر رجم کا حکم ہونے سے پہلے اس نے ایسا کیا پس اگر عہد ہو تو قصاص واجب ہوگا اور اگر خفا سے ہو تو دیت واجب ہوگی۔ اگر مرلیں پر دے واجب ہوں ولیکن اس کی صحت سے یا لوس ہے تو صحت سے پہلے حد قائم کر دی جائے۔ البحر۔

رجم کے واسطے جو احصان شرط ہے وہ چند باتوں سے پورا ہوتا ہے اول آزاد دوم عاقل ہر سوئم بالغ ہر چار مسلمان ہر پنج اس نے محضتہ عدت سے نکاح صحیح کے ساتھ دخول کیا ہو۔ پس اگر پہلے نکاح فاسد ہو پھر دخول کے وقت نکاح صحیح ہو گیا ہو تو کافی ہے بشرط یہ کہ وطی کے وقت وہ اس کی مشکوہ دونوں بعفت احصان موجود ہوں۔ ہفتیم یہ کہ مرد بچلنے سے اس کا احصان باطل نہ ہوا ہو۔ اور واضح ہو کہ احصان باقی رہنے کے واسطے نکاح باقی رہنا شرط نہیں ہے حتیٰ کہ اگر اپنی عمر میں ایک بار نکاح کیا پھر طلاق دے کر مجددی کی حالت میں کسی عورت سے زنا دیا تو حد مارا جائے گا۔ کتاب میں معلوم ہوا کہ شہید سے حد ساقط ہوجاتی ہے خواہ شہید فعلی ہو یا شہید حکمی اور منجملہ شہد حکمی کے یہ ہے کہ اپنے مکاتب کی باندی سے وطی کیا یا اپنے غلام کو تجارت کی اجازت دے اور اس نے تجارت میں کوئی باندی خریدی اور اس باندی سے مولیٰ نے وطی کی حالانکہ اس غلام پر اس قدر قرضہ چڑھ گیا ہے کہ اس کے مال و گردن سب کو محیط ہے یا مال قیمت کی باندی سے قبل اس کے کہ تقسیم ہو وطی کی خواہ وہ قیمت دارا لاسلام میں محفوظ کرنے کے بعد ہو یا پہلے ہو یا خریدی ہوئی باندی یا حیض

سے مستعیدہ کرنے سے پہلے وطی کی یا اپنی ایسی زوجہ سے وطی کی جو مرتد ہونے سے اس پر حرام ہوگئی یا اگر کسی کے
پسر یا لڑکے کو اس نے اپنے اوپر قابو دیا یا مرد نے اپنی زوجہ کی ماں سے یا پہلے خاندان کی بیٹی سے جماع کر لیا ہے ان سب
صورتوں میں وطی حرام ہے لیکن حد واجب نہ ہوگی شہیدہ فعل میں حلال ہونے کا گمان کافی ہے اور گمان کا دعویٰ کرنا مستعبر
ہے اگرچہ اسکو گمان نہ ہوا ہو۔ پس اگر ایک شخص نے گمان کا دعویٰ کیا اور دو گنا ہونے کو گواہی دی کہ اس نے اقرار کیا
تھا کہ مجھے کچھ گمان نہیں ہوا تو گواہی قبول نہ ہوگی۔ اگر مرد یا عورت میں سے فقط ایک نے گمان کا دعویٰ کیا تو دوسرے
کو بھی حد نہیں ماری جائے گی۔ النہر۔ جلق لگا تا حرام ہے اور اگر ظاہر ہو تو حاکم اس کو سزا دے گا اور اگر اپنی زوجہ یا
باندی کو اپنے ذکر سے ہاتھ ملنے دیا حتیٰ کہ انزال ہو گیا تو مکروہ ہے ولیکن اس پر کوئی سزا واجب نہ ہوگی۔ البجورہ مد
اگر ایک عورت کو زنا کرنے کے لئے اجارہ پر مقرر کیا تو حد واجب نہ ہوگی۔ ست۔ اور حق یہ ہے کہ حد واجب ہوگی
چاہے اگر عورت خدمت کے لئے رکھی گئی اور اس سے وطی کی تو حد واجب ہے۔ الفتح۔ اگر کسی شہر کے حاکم یا صوبہ دار
نے زنا کیا کہ اس پر حد واجب ہوئی تو سلطان کے حکم سے اس کو حد ماری جائے گی۔ ست د۔

باب الشهادة علی الزنا والرجوع عنہا

یہ باب زنا پر گواہی دینے اور گواہی سے پھر جانے کے بیان میں ہے۔ قال واذا اشہد الشہود بعد
مقتادہم لم یستعم من الاتحاح بعدہم عن الامام لم تقبل شہادۃہم الا فی حد القذف خاصۃ۔ قدوری نے فرمایا کہ
اگر گواہوں نے مقتادہ زمانہ کی حد پر گواہی دی حالانکہ گواہی ادا کرنی ان کو امام سے دور ہونا مانع نہیں نہ اور
کوئی حد مثل دیگر مرض و خوف راہ وغیرہ کے بھی مانع نہیں تھا۔ ست۔ تو ان کی گواہی قبول نہ ہوگی سوائے خاص
حد قذف کے یعنی اگر کسی نے دوسرے کو زنا کی تہمت لگائی جس کے چند گواہ ہیں پھر جب مقتذوف
نے مدت کے بعد دعویٰ کیا اس وقت گواہوں نے گواہی دی تو ان کی گواہی قبول ہوگی کیونکہ فی العور ان پر گواہی
واجب نہیں تھی۔ م۔ فی الجماع الصغیر۔ واذا شہد علیہ الشہد یسوقۃ او بشرب خمر او یزنا رعیل حین
لم یؤخذ بہ وضمن السوقۃ۔ اور جامع صغیر میں مذکور ہے کہ اگر گواہوں نے کسی شخص پر پوری کرنے کی یا نہ بخورنا
کی یا زنا کرنے کی گواہی بعد ایک وقت کے دی تو ایسی گواہی پر وہ ناخوہ نہ ہوگا مگر مال مسروقہ کا ضمان ہوگا۔
فتے یعنی حد کے واسطے یہ گواہی جو بغیر عذر کے تاخیر کی گئی ہے قبول نہ ہوگی لیکن مال مسروقہ جو بندہ کا حق ہے
اس میں یہ گواہی قبول ہوگی کیونکہ جب چور پر حد مسرقہ قائم نہ ہو تو مال مسروقہ کی ضمانت اس پر لازم ہوگی پھر واضح
ہو کہ تقادم کی مفاد میں تفصیل ہے چنانچہ شراب بخوری میں تقادم یہ ہے کہ جب شراب پینے والے کے منہ سے شراب
کی بد بو نازل ہوگی اس وقت گواہوں نے گواہی دی اور زنا مسرقہ وغیرہ میں تقادم یہ ہے کہ بغیر عذر کے ایک مہینہ گزر
جائے پر گواہی دی اور یہی اصعب ہے۔ ست د۔ اور اگر متقادم زنا کی گواہی دی تو بعض کے نزدیک گواہوں کو حد قذف
ماری جائے گی اور بعض نے کہا کہ نہیں القاصیخان۔ بالجملة جب حد متقادم پر گواہی دیں اور یہ تاخیر بغیر عذر ہے تو گواہی
قبول نہ ہوگی سوائے حد قذف کے اور ثمان مال مسرقہ کے۔ والامل ان الحد ودخالصة حق اللہ تعالیٰ تیطل
بالانتقام خلافاً للشافعی ورویۃ بھا بحق العباد وبالافراد الذی ہوا لحدی العتقین ولنا ان اشہد من غیرہ

الحسینین من اداء الشهادة واسترقا لتاخير ان كان لا اختيارا لسترو الاقدام على الاداء بعد ذلك لضيق هيجته
ولعدم حركة فيتهم فيها وان كان التاخير لا يستر يصير فاسقا انما خفيقتا بالمانع بخلاف الاقرار لان الانسان لا
يعادى نفسه فحد الزنا وشرب الخمر والسرقه خالص حق الله تعالى حتى يصح الرجوع عنها بعد الاقرار
فيكون التقادم فيه مانعا وحده القذف فيه حق العبد لما فيه من دفع العار عنه ولهذا لا يصح رجوعه بعد الاقرار والتقدم
غير مانع في حق العبد لان الدعوى فيه شرط فيحمل تاخيرهم على انعدام الدعوى فلا يوجب تفسيرهم بخلاف حد
السرقه لان الدعوى ليست بشروط فيه لانه خالص حق الله تعالى على ما مر وانما اشترط للمال ولان الحكم يدار
على كون العبد حلاله فلا يعتبر وجود التهمة في كل فرد ولان السرقه تقام على الاستسراغ على غرة عن المالك فيجب
على الشاهد علامه وبالكتمان يصير فاسقا انما ثم التقادم كما يمنع قبول الشهادة في الابتداء يمنع ادا قامة بعد
انقضاء عتدنا خلافا لفرق حتى لو هرب بعد ما ضرب بعض الحد ثم اخذ بعد ما تقادم الزمان لا يقيم عليه الحد
لان الامضاء من القضاء في باب الحد ودواختلفوا في حد التقادم و اشار في الجاه الصغير الى ستة اشهر فانه قال بعد
حين وهكذا اشار الطحاوي والوحيفة لم يقد في ذلك وخوضه الى راي القاضي في كل عصر وعن محمد
انه قدرة بشهر لان مادونه عاجل وهو رواية عن ابي حنيفة وابي يوسف وهو الاصح وهذا اذا لم يكن بين القاضي
وبينهم مسيرة شهر اما اذا كان قبل شهادتهم لان المانع بعدم عن الامام فلا يتحقق التهمة والتقدم في حد الشرب كذلك عند
محمد وعندهما يقدر بزال الراجحة على ما ياتي في باب ان شاء الله تعالى - اور اصل یہ ہے کہ جو حدوں کا حق اللہ عزوجل
ہیں وہ دیر ہو جانے سے باطل ہو جاتے ہیں اور اس میں امام شافعی کا خلاف ہے وہ کہتے ہیں کہ جیسے بندوں
کے حقوق باطل نہیں ہوتے ہیں یہ بھی باطل نہ ہوں گے اور نیز اقرار پر قیاس کرتے ہیں یعنی اگر حد زنا وغیرہ جو
خالص حدود الہی ہیں اگر دیر گزر جانے کے بعد مجرم نے خود انکار کیا تو اس پر حد جاری کی جاتی ہے۔ اسی طرح
اگر گواہوں سے ثبوت ہوتا تو بھی جاری کی جائے گی۔ اور ہماری دلیل یہ ہے کہ گواہ کو دو باتوں میں اختیار
تھا ایک یہ کہ ثواب کی نیت سے گواہی ادا کر دے اور دوم یہ کہ مجرم کی پردہ پوشی کرے پس گواہی تاخیر
کرنا اگر اس وجہ سے تھا کہ اس نے پردہ پوشی اختیار کی تو اس کے بعد اگلے شہادت پر آمادہ ہونا
یا تو جوش کینہ کی وجہ سے یا عدالت اس کا باعث ہے تو وہ اپنی گواہی میں متہم ہو گا اور اگر تاخیر کرنا بنظر
پردہ پوشی نہیں تھا تو وہ فاسق گنہگار ہو جائے گا تو ہم کو یہاں ایک امر یقینی معلوم ہے کہ جس سے گواہی
قبول نہ ہو بخلاف اقرار کے کیونکہ آدمی اپنی ذات کا دشمن نہیں ہوتا تو حد زنا و شرب بخوری و چوری خالص
حق اللہ عزوجل ہیں حتیٰ کے بعد اقرار کے ان سے پھر جانا صحیح ہے تو دیر ہو جانا اس میں گواہی قبول ہونے
سے روکتا ہے اور حد القذف میں بندہ کا حق ہے کیونکہ اس میں بندہ کے ذمہ سے عار دوہ ہوتی ہے اسی
واسطے قذف کا اقرار کرنے کے بعد اس سے پھر جانا صحیح نہیں ہے اور بندوں کے حقوق میں دیر ہو جانا
کچھ مانع نہیں ہو گا کیونکہ اس میں دعویٰ شرط ہے تو گواہی میں تاخیر کرنا اس امر پر مجمل ہو گا کہ سنو دعویٰ
نہاں تھا تو گواہوں کا فاسق ہونا لازم نہیں آتا بخلاف حد سرقہ کے کیونکہ ہاتھ کاٹنے کے واسطے دعویٰ
شرط نہیں ہے۔ اس لئے کہ یہ خالص حق الہی ہے جیسا کہ اوپر گورایاں مال سرقہ کے واسطے بتائی
شرط ہے اداس دلیل سے کہ حکم کا مدار اس امر پر ہے کہ حد خالص حق اللہ عزوجل ہو (یعنی گواہی قبول نہ

ہونا بوجہ کبہ یا عداوت کے ایک امر پوشیدہ ہے جس پر اطلاع نہیں ہو سکتی تو حکم کا مدار اس بات پر ہوتا ہے کہ یہ حد خالص حق الہی ہو تو ہر فرد میں تہمت کا پایا جانا تا سزا نہیں ہے (جیسے سفر میں مشقت کی وجہ سے نماز کا قصر ہو جائے اور ہر فرد کو مشقت لاحق ہونا امر مخفی ہے تو رخصت کا مدار صرف سفر کی مقدار پر ہے خواہ مشقت ہو یا نہ ہو) اور اس دلیل سے کہ چوری تو مالک کو دھوکا دے کر خفیہ طور پر عمل میں لائی جاتی ہے پس گواہ پر واجب ہے کہ اس سے آگاہ کر دے اور جب اس نے چھپایا تو فاسق گنہگار ہو گیا۔ (اور فاسق کی گواہی قبول نہیں اور گواہ پر آگاہ کرنا اس واسطے واجب ہے کہ جس کے یہاں چوری ہوئی اس کو خود نہیں معلوم کہ کس نے چوری کا مشاہدہ کیا تاکہ وہ گواہی طلب کرے بلکہ گواہ پر خود ہی آگاہ کرنا واجب ہے) پھر دیر ہو جانے سے جیسے ابتداء میں گواہی قبول ہونے سے مانع ہے اسی طرح حکم قاضی ہو جانے کے بعد حد قائم کرنے سے بھی مانع ہے بخلاف قول زفر کے حتیٰ کہ ہمارے نزدیک اگر مقوڑی مدداری جانے کے بعد مجرم بھاگ گیا پھر دراز زمانہ ہو جانے کے بعد پکڑا گیا تو اس پر باقی حد قائم نہ ہوگی کیونکہ مدد کے بعد حد میں اس کو قائم کرنا بھی منجملہ حکم قضاء کے ہے یعنی جب تک قائم نہ ہوئی گویا حکم قاضی پورا نہ ہوا۔ پھر تقادم یعنی زمانہ دراز کی مقدار میں اختلاف ہے اور امام محمد نے جامع صغیر میں اشارہ کیا کہ وہ چھ ماہ کی مقدار ہے بعد صین اور حین کی مقدار چھ ماہ ہے جیسا کہ باب قسم میں گزرا اور ایسا ہی طحاوی نے اشارہ کیا ہے اور ابو حنیفہ رحمہ اللہ نے اس کی کوئی مدت مقرر نہیں کی بلکہ ہر زمانہ کے قاضی کی رائے پر چھوڑا اور امام محمد نے ایک روایت میں مدت بعد کا اندازہ ایک ماہ مقرر کیا ہے کیونکہ مہینہ سے کم قریب ہے۔ اور یہی ایک روایت ابو حنیفہ و ابو یوسف سے ہے اور یہی اصح ہے اور اس قدر مدت کا زمانہ بعید ہو جانا جب ہی ہوگا کہ قاضی اور گواہوں کے درمیان ایک ماہ کی مسافت نہ ہو اور اگر اتنی دوری ہو تو ان کی گواہی ذرا قبول ہوگی۔ کیونکہ امام سے اس قدر دور ہونا اعلیٰ گواہی سے مانع ہو یا یعنی انہوں نے دیر نہیں کی تو کینہ و عداوت وغیرہ کی تہمت مخفی نہ ہوگی اور شرابچوری کی حد میں زمانہ دراز ہو جانے کی مقدار امام محمد کے نزدیک بھی ایک ماہ ہے اور امام ابو حنیفہ و ابو یوسف کے نزدیک دیر ہونے کی مقدار یہ ہے کہ شراب خوار کے منہ کی بدبو جاتی رہے۔ چنانچہ شراب خوری کے باب میں انشاء اللہ تعالیٰ آدھے گاوے اگر زانی نے زمانہ دراز گزرنے کے بعد اپنی زنا کا اقرار کیا تو اس کا اقرار قبول ہوگا کیونکہ اس میں کچھ تہمت نہیں ہے جیسا کہ شیخ مصنف نے بیان کیا ہے۔ واذ انشہد علی رجل انہ زنی بفلانہ وفلانہ فانیہ یحدوان شہدا انہ سرق من فلان دھوغائب لم یقطع والفرق ان یالغیبة ینعدم الدعوی وہی شرطی السرقة دون الزنا ویا لحضور یتوہم دعوی الشبهة ولا معتبر یا لموہوم۔

اگر گواہوں نے ایک مرد پر گواہی یہ دی کہ اس نے فلانہ عورت سے زنا کیا حالانکہ یہ عورت کیں غائب ہے یعنی شہر میں موجود نہیں ہے تو مرد کو حد مدداری جائے گی اور اگر گواہوں نے کسی شخص پر یہ گواہی دی کہ اس نے فلان کا مال چور کیا ہے حالانکہ فلان شخص غائب ہے تو اس کا ہاتھ نہیں کاٹا جائے گا۔ اور دونوں مسئلوں میں فرق یہ ہے کہ غائب ہونے کی وجہ سے دعویٰ نہ ہوگا حالانکہ دہری میں دعویٰ شرط ہے اور زنا میں شرط نہیں ہے اور فلانہ عورت کے حاضر ہونے میں یہ وہم ہے کہ شاید شبہ کا دعویٰ ہو اور خالی وہم کا کچھ اعتبار نہیں ہے تو اس وہم کی وجہ سے توقف نہ ہوگا بلکہ حد زنا جاری کی جائے گی اور چوری کی گواہی بوجہ دعویٰ

نہ گئے کے قبول نہ ہوگی۔ وان شہدوا انہ ذی با مرواۃ لا یعرفونہا لم یحد۔ اور اگر گواہوں نے یہ گواہی دی کہ اس مرد نے ایک عورت سے زنا کیا جس کو ہم پہچانتے نہیں ہیں تو وہ حد نہیں مارا جائے گا۔

لا احتمال انہا امواتہ ادا متہ بل ہوا لظاہر۔ کیونکہ احتمال ہے کہ یہ عورت اس کی منکوحہ جو رو یا مملوکہ بانڈیا ہو بلکہ یہی ظاہر ہے نہ کہ کیونکہ مسلمان کے حال سے گمان یہی ہے کہ وہ حلال کے سوائے حرام کاری نہیں کرے گا۔ وان اقربہ لک حد۔ اور اگر اس مرد نے خود اقرار کر دیا کہ اس نے زنا کیا ہے تو حد مارا جائے گا لانہ لا یخفی علیہ امۃ ادا مرواۃ۔ کیونکہ اس پر خود اپنی یا مائے یا زوجہ مخفی نہیں ہو سکتی ہے۔ وان شہدا اثنان انہ ذی بطلانۃ فاستکرہھا و اخوان انہا طارقتہ درہی الحد عنہما جمیعاً عند ابی حنیفۃ رحمہو قولہ زفر و قولہ لا یحد الرجل غامۃ لا تفاقہما علی الموجب و تفردا حدھا بزیاۃ جنایۃ وھو الا کوہ بخلاف جانہا لان طواعتہما بشرط تحقق الموجب فی حتما ولم یثبت لاحد انہما دلہ انہ اختلف الشہود علیہ لان الزنا فعل واحد یقدم بجمعا ولان شہدای الطواغیۃ صار اقا ذین لہما دانما یسقط الحد عنہما بشہادۃ شاہدی الا کوہ لان زنا رہا مکروہۃ یسقط احصانہا نصاراً خصمین فی ذلک۔ اگر دو گواہوں نے یہ گواہی دی کہ اس مرد نے فلا عورت سے بچہ زنا کیا ہے اور دوسرے دو گواہوں نے یہ گواہی دی کہ وہ عورت اس سے راضی تھی تو امام ابو حنیفہ کے نزدیک دونوں سے حد دور کی جائے گی اور یہی زفر کا قول ہے۔ اور ساجین نے کہا کہ فقط مرد کو حد ماری جائے گی کیونکہ دونوں فریق گواہوں کے مرد پر حد واجب ہونے کے واسطے متحد ہیں اور تنہا ایک فریق نے جرم اکراہ زیادہ کرنے کی گواہی دی اور عورت کی جانب یہ بات نہیں ہے کیونکہ اس کا رضامند ہونا اس پر حد واجب ہونے کے واسطے شرط ہے۔ اور یہ ثابت نہیں ہوا کیونکہ دونوں فریق مختلف ہیں۔ اور امام ابو حنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ جس چیز کی گواہی دی اس میں دونوں نے اختلاف کیا کیونکہ زنا ایک فعل ہے جو مرد و عورت دونوں کے ساتھ قائم ہوتا ہے (تو بھی ایک فعل برضامندی اور با کوہ دونوں طرح نہیں ہو سکتا اور اس وجہ سے کہ رضامندی کے دونوں گواہ ان دونوں کے حق میں تہمت لگنے والے ہو گئے۔) کیونکہ زنا میں چار گواہ شرط ہیں تو جب کم ہوئے تو زنا ثبوت نہ ہوگا تو ان دونوں کا قول مرد و عورت کے حق میں تہمت ہو گیا اور بچہ زنا کی گواہی دینے والے دونوں گواہ سے بھی مرد و عورت سے حد ساقط ہے کیونکہ عورت کا یہ عبوری زنا کرنا اس کے محض نہ ہونے کو ساقط کرتا ہے کیونکہ زنا پایا گیا مگر گناہ نہیں ہوا تو یہ دونوں گواہ بھی تہمت رکھنے والے خصوم ہو گئے۔ وان شہدا اثنان انہ ذی با مرواۃ یا مرواۃ بالکوفۃ و اخوان انہ ذنبا بالبرۃ درہی الحد عنہما لان الشہود بہ فعل الزنا وقد اختلف باختلاف امکات ولم یتیم علی کل واحد منہما لصاب الشہادۃ ولا یحد الشہود خلا فالزور بشبہ الاتحاد الصورۃ والمرواۃ۔ اور اگر دو گواہوں نے ایک مرد پر یہ گواہی دی کہ اس نے ایک عورت سے کو فیہ زنا کیا اور دوسرے دو گواہوں نے یہ گواہی دی

یعنی ایک ہی وقت ذکر کیا حالانکہ دونوں جگہ میں بہت فاصلہ ہے تو مرد و عورت دونوں سے حد دور کی جائے گی کیونکہ فعل زنا جس کی گواہی دی ہے وہ جگہ مختلف ہونے سے بدل گیا اور ہر جگہ کے فعل پر گواہی کا نصاب پورا نہیں ہے یعنی کسی جگہ کے واسطے پورے چار گواہ نہیں ہیں اور گواہوں کو بھی تہمت کی حد نہیں ماری جائیگی

کیونکہ اتحاد کا شبہ بنظر اتحاد صورت اور عورت کے موجود ہے اور اس میں زنا کا ضرب ہے۔ (۱) یعنی
 اختلاف فی بیت واحد الحد الرجل والمرأة معناه ان یشہد کل اثنین علی الزنا فی جملة دھن
 استحسان والقیاس ان لا یحد لاختلاف المكان حقيقة وجه الاستحسان ان التوفیق ممکن بان یکون ابتداء
 الفعل فی زانية والانتہاء فی زانية اخرى بالا منطرب ادلان الواقع فی وسط البیت فیجبہ من فی المقدم فی
 المقدم ومن فی المؤخر یشہد بحسب ما عندہ - اور اگر گواہوں نے ایک کو ٹھہری میں ایسا اختلاف کیا
 تو مرد و عورت دونوں کو حد ماری جائے گی اور اس کے معنی یہ ہیں کہ دو گواہ گواہی دیں کہ اس کو نے میں زنا
 کیا اور دوسرے دو گواہ گواہی دیں کہ اس دوسرے کو نے میں زنا کیا اور یہ حکم استحسان ہے اور قیاس یہ تھا کہ
 حد نہ ماری جائے کیونکہ جگہ میں در حقیقت اختلاف ہے اور استحسان کی دلیل یہ ہے کہ دونوں کو متفق کرنا ممکن
 ہے یا اس طور کہ فعل کی ابتداء ایک کو نے میں ہوئی ہو اور اضطراری حرکت کی وجہ سے جا کر دوسرے کو نے میں ختم ہوا
 ہو یا اس طور کہ کو ٹھہری کے بیچ میں یہ فعل واقع ہوا تو جس نے آگے سے دیکھا اس نے آگے کے کو نے میں خیال
 کیا اور جس نے پیچھے سے دیکھا اس نے پیچھے کو نے میں خیال کیا پس ہر ایک نے اپنے خیال کے موافق گواہی دی -
 وان شہدا ربعة انہما فی امرأۃ بالخیلة عند طلوع الشمس واربعة انہ زنا فعند طلوع الشمس بدیو
 ہندہ فی الحد عنہم جمیعاً اما عنہما فلا ینتقنا بکذب احد الفریقین من غیرین واما عن الشہد فلا حتمال
 صدق کل فریق - اگر چار گواہوں نے ایک مرد پر گواہی دی کہ اس نے فلاں عورت سے موضع غلہ میں
 طلوع آفتاب کے وقت زنا کیا اور دوسرے چار گواہوں نے گواہی دی کہ اس نے اسی عورت سے
 ساتھ طلوع آفتاب کے وقت موضع دیر بند میں زنا کیا تو مرد و عورت دونوں سے اور دونوں فریق گواہوں
 سے سب سے حد دور کی جائے گی - پس مرد و عورت سے اس واسطے دور ہوگی کہ ہم کو دونوں فریق
 گواہوں میں سے ایک فریق غیر میں کا دروغ یقیناً معلوم ہے اور کسی فریق گواہ پر نہیں حد قذف جاری
 نہیں ہو سکتی کیونکہ ہر فریق میں صدق کا احتمال ہے - وان شہدا ربعة علی امرأۃ بالزنا مدھی بکو
 دہنی الحد عنہما وعنہم لان الزنا لا یحقق مع یقار البکارة ومعنی المسألة ان النساء نظرون ایہا قطن
 انہما بکو وشہادتہن حجة فی اسقاط الحد ویس بچی فی ایجابہ فلہذا سقط الحد عنہما ولا یجب علیہم
 اور اگر چار گواہوں نے ایک عورت پر زنا کی گواہی دی حالانکہ وہ باکرہ موجود ہے تو عورت اور گواہوں
 سب سے حد دور کی جائے گی کیونکہ بکارت باقی ہونے کے ساتھ زنا نہیں ہو سکتا ہے اور اس مسئلہ کے معنی
 یہ ہیں کہ عورتوں نے اس عورت کو دیکھ کر کہا کہ یہ باکرہ ہے اور حد دور کرنے کے واسطے عورتوں کی گواہی حجت
 ہے مگر حد واجب ہونے میں حجت نہیں ہے لہذا اس عورت اور مرد سے ساقط ہو گئی اور گواہوں پر حد قذف
 واجب نہ ہوئی - وان شہدا ربعة علی رجل بالزنا دھم عیان او محدود فی قذف او احدہم مبدل
 ومحدود فی قذف فانہم یحدون ولا یحد المشہود علیہ لانه لا یثبت بشہادتہم العال نیکف یشیت الحد
 وھم یسوا من اھل ادار الشہادۃ والعبد لیس باھل للتعلیل والا فارلہم یثبت شبہۃ الزنا ولان الزنا
 یثبت بالادار - اور اگر چار گواہوں نے ایک مرد پر زنا کی گواہی دی حالانکہ یہ گواہ اندھے ہیں یا کبھی ان
 کو جھوٹی تہمت لگانے کی حد قذف ماری گئی ہے یا ان میں کوئی غلام ہے یا حد قذف مارا گیا ہے تو ان گواہوں

کو حد قذف ماری جلئے گی و بشرطیکہ جس پر زنا کی گواہی دی ہے وہ دعویٰ کرے۔ (ت) اور جس شخص پر انہوں نے زنا کی گواہی دی اس کو حد زنا نہیں ماری جلئے گی کیونکہ ایسے گواہوں کی گواہی سے مال نہیں ثابت ہوتا ہے تو حد کیونکر ثابت ہوگی حالانکہ یہ لوگ گواہی ادا کرنے کے لائق نہیں ہیں اور غلام کو گواہ ہونے اور ادا کرنے میں کسی کی لیاقت نہیں ہے تو زنا کا شبہ بھی ثابت نہ ہوا کیونکہ زنا ثابت ہونا گواہی ادا کرنے سے ہوتا ہے نہ اسے اور معلوم ہو چکا کہ ان میں سے کسی کا گواہی ادا کرنا جائز نہیں تو ان کا قول گواہی ہوا بلکہ بھتہت ہوا لہذا بھتہت کی حد میں ہر ایک کو (۸۰) کوڑے مارے جائیں گے۔ و ان شهداء بن لك دھم فساق لم یجدوا لان الفاسق من اهل الاداء والقول وان كان في ادائه نوع قصور لتهمة الفسق ولهذا الوقعی القاضی بشهادة فاسق ینفذ عندنا فیثبت بشهادة تهم بشبهة الزنا وباعتبار قصور في الاداء لتهمة الفسق یتثبت شبهة عدم الزنا فلهذا امتنع المحققان وسیاقی فیہ خلاف الشافعی بنیاء علی اصلہ ان الفاسق لیس من اهل الشهادة فهو كالعبد عندہ۔ اور اگر گواہوں نے زنا کی گواہی دی و حالیکہ وہ فاسق ہیں یا بعد گواہی کے ثابت۔ ہوا کہ یہ لوگ فاسق ہیں تو ان کو حد قذف نہیں ماری جلئے گی کیونکہ فاسق میں یہ لیاقت ہے کہ گواہ بن کر ادا کرے اگرچہ اس کے ادا کرنے میں بوجہ عیب فسق کے ایک طرح کا قصور ہے لہذا اگر فاسق کی گواہی پر قاضی نے حکم دے دیا تو ہمارے نزدیک نافذ ہو جائے گا۔ پس ان فاسقوں کی گواہی سے زنا کا شبہ پیدا ہو جائے گا۔ اور چونکہ فسق کے عیب سے گواہی ادا کرنے میں قصور ہے تو یہ بھی شبہ پیدا ہوگا کہ مشہور و علیہ نے زنا نہیں کیا لہذا دونوں پر حد واجب نہ ہوگی اور اس میں امام شافعیؒ کا اختلاف عنقریب آتا ہے اس بناء پر کہ شافعی کے نزدیک فاسق لائق گواہی نہیں ہے پس ان کے نزدیک فاسق مثل غلام کے ہے نہ پھر ان فاسقوں سے حد قذف بھی ساقط ہوگی کہ چار گواہ یا زیادہ ہوں۔ و ان فی بعض عدد الشہود عن اربعة حدود لانہم قذفة اذا حسیة عند نقصان العدد و خروج الشہادۃ عن القذف باعتبارہا۔ اور اگر گواہوں کا شمار چار سے کم ہو تو سب کو حد قذف ماری جلئے گی کیونکہ یہ لوگ بہتان لگانے والے ہیں اس واسطے کہ شمار کم ہونے کی صورت میں شرعی ثواب کے لئے گواہی نہیں ہو سکتی اور اس گواہی کا بہتان سے خارج ہونا اسی لحاظ سے تھا کہ وہ شرعی گواہی ہے۔ و ان شہد اربعة علی رجل یا لواء فضب بشہادۃ تهم ثم وجد احدہم عبداً او محدوداً فی قذفنا نهم یجدون لانہم قذفة اذا الشہود ثلثة۔ اگر چار گواہوں نے ایک مرد پر زنا کی گواہی دی پس ان کی گواہی پر اس کو حد ماری گئی پھر ان چاروں میں سے ایک گواہ غلام نکلا یا وہ کسی کو بھتہت لگانے میں حد مارا گیا ہے تو ان سب کو حد ماری جائے گی کیونکہ یہ لوگ بہتان لگانے والے ہیں جبکہ تین ہی رہ گئے۔ و لیس علیہم ولا علی بیت المال ارش الضرب وان رجم قد یتہ علی بیت المال وهذا عندنا فی حنیفة وقال ارش الضرب ایضا علی بیت المال قال العبد الضعیف عصمہ اللہ معناه اذا كان جرحه و علی هذا الخلاف اذا مات من الضرب اذا اخترا من الجرح خارج عن الوضوح فیتنظم الجراح وغیرہ فیضاف الی شہادۃ تهم فیضمنون بالرجوع وعند عدم الرجوع یعیب علی بیت المال لانه ینتقل فعل الجلاء الی القاضی وهو عامل للمسلمین فتعیب الغرامة فی مالہم فصار كالرجم والقصاص ولا یحییہ

ان الواجب هو الجلد وهو ضرب مولد غیر جاسح ولا مهلك فلا یقع جاسحاً ظاهراً ولا لمعفی فی الضارب وهو قلة هداية فاقصر علیه الا انه لا یجب علیه القسمات فی الصحیح کیلا یشتمع الناس عن الاقامة مخافة الغرامة -

پھر اگر مشہود علیہ کو درے مارے گئے ہوں جس سے وہ مجروح ہو تو زخم کا جرم انہ ان گواہوں پر نہ ہوگا اور بیت المال پر بھی نہ ہوگا اور اگر وہ سنگسار کر کے مار ڈالا گیا ہو تو اس کی دیت بیت المال پر ہوگی اور یہ سب ام ابو حنیفہ کا قول ہے (بلکہ جرم کی صورت میں سب کا اتفاق ہے) اور درے مارے جانے کی صورت میں بھی صاحبین نے کہا کہ چوٹ کا معاوضہ بیت المال پر ہوگا۔ شیخ مصنف رحمہ اللہ نے فرمایا کہ صاحبین کا یہ قول اس وقت ہے کہ درے سے صرف چوٹ نہیں بلکہ زخم آگئے ہوں۔ اور اسی طرح اگر دروں کی مار سے وہ مر گیا تو بھی یہی اختلاف ہے یعنی امام کے نزدیک کسی پر کچھ لازم نہیں ہے اور صاحبین کے نزدیک اس کی دیت بیت المال پر ہے وہی ہذا اگر گواہوں نے رجوع کیا یعنی اپنی گواہی سے پھر گئے تو امام کے نزدیک ضامن نہ ہوں گے اور صاحبین کے نزدیک ضامن ہوں گے یعنی زخم کا جرم انہ دین۔ اور اگر اس سے مر گیا تو دیت دیں اور صاحبین کی دلیل یہ ہے کہ ان گواہوں کی گواہی سے اس پر دروں کی مار واجب ہوئی خواہ کسی طرح پر واقع ہو کیونکہ زخم سے بچاؤ کرنا ممکن نہیں ہے تو یہ مار زخمی کرنے والی مار کو بھی شامل ہے تو زخمی ہو یا زخم سے مر جانا انہیں کی گواہی کی طرف منسوب ہوگا پس گواہی سے پھر جانے کے وقت ضامن ہوں گے اور اگر گواہی سے نہیں پھرے تو یہ ضمانت بیت المال پر واجب ہوگی کیونکہ درے مارنے والے کا فعل مشتعل ہو کر قاضی کی طرف آئے گا اور قاضی کا فعل تمام مسلمانوں سے واسطے ہے تو اس کا تادان تمام مسلمانوں کے مال میں واجب ہو یعنی بیت المال میں واجب ہو تو دروں کی یہ حالت بھی مثل رجم و قصاص کے ہوگئی۔ اور امام ابو حنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ ان کی گواہی سے فقط درے مارنا واجب ہوا اور وہ صرف ایذا دینے والی چوٹ ہے جو زخمی کرنے والی مہلک نہیں ہے تو بلا سب یہ ضرب زخم کرنے والی نہ ہوگی مگر جبکہ مارنے والوں کی طرف سے کوئی حرکت پائی جائے۔ یعنی اس کو مارنے کا وہنگ اچھ طرح نہ ہو تو یہ تصور صرف مارنے والے تک رہے گا اور گواہوں پر نہ آدے گا۔ لیکن مارنے والے پر بھی ضمان واجب نہ ہوگی یہی صحیح قول ہے تاکہ تادان کے خوف سے لوگ حد مارنے سے انکار نہ کریں وان شہدا اربعة علی شہادة اربعة علی رجل بالزنا علم بعد لہما فیہا من فیداة الشبهة ولا ضرورۃ الی محمد ہما۔ اور اگر چار گواہوں نے دوسرے چار گواہوں کی گواہی پر جو ایک مرد پر زنا کر کے کی بابت ہے گواہی دی تو مشہود علیہ کو حد نہیں ماری جائے گی کیونکہ اس میں زیادہ شبہ ہے اور اس کو برداشت کرنے کی کوئی ضرورت نہیں ہے فہم اس کی صورت یہ ہے کہ ایک مرد پر زنا کر کے چار گواہ تھے ان گواہوں نے اپنی گواہی پر دوسرے چار مردوں کو گواہ کیا۔ پس ان چاروں نے اپنے اصل گواہوں کی گواہی پر اس مرد کے زنا کرنے کی گواہی دی تو اس کو حد نہیں ماری جائے گی کیونکہ اس میں یہ شبہ ہے کہ اصل گواہوں کی گواہی نہیں معلوم کس عبارت سے نقل شاید کہ وہ رو کرنے کے قابل ہو۔ اور برتھیر اس کے کہ وہ صحیح ہو تو یہ احتمال ہے کہ شاید قاضی گواہوں نے کچھ کم و بیش کر دیا ہو پس اس میں شبہہ پر شبہہ پیدا ہو گیا اور ایسی گواہی اٹھانے کی کوئی ضرورت نہیں ہے اور کوئی جانے کی اور اور جب ان کی گواہی رد ہوئی تو ان کی اصل گواہوں کی بھی گواہی رد ہوگئی۔ فان جلا الاولین فہم شہدوا علی

المعدنۃ فی ذلک امکان لم یجد ایضا معناه شہد داعلی ذلک الزنا بعینہ لان شہادتهم قدرت من وجہ
 برود شہادۃ الفروع فی عین ہذا الحادثۃ اذ ہم قائلون مقامہم فی الامروالتحصیل ولا یحد الشہود لان
 عدہم متکامل وامتناع الحد عن المشہود علیہ نوع شبہۃ دہی کافیۃ لدفع الحد لا یجانبہ پھر اگر پہلے چاروں یعنی اصل
 گواہوں نے اگر اس مقام میں اپنے معائنہ کی گواہی دی تو بھی مشہود علیہ کہ حد نہیں ماری جائے گی اور اس مقام
 کے معنی یہ ہیں کہ بعینہ اسی زنا پر گواہی دی تو اس کی وجہ یہ ہے کہ ان اصل گواہوں کی گواہی بھی ایک طور پر رد
 کردی گئی اس طرح کہ اسی حادثہ میں ان کے فروع کی گواہی رد کی گئی کیونکہ گواہی کو اٹھانے اور ادا کرنے میں ان
 کے فروع ان کے حکم سے ان کے قائم مقام ہیں۔ پھر ان گواہوں کو بھی حد قذف نہیں ماری جائے گی۔ نہ اصول کو
 اور نہ فروع کو کیونکہ ان کا شمار پورا ہے اور جس پر انہوں نے گواہی دی اس سے حد ساقط ہونا ایک قسم شبہ کی
 وجہ سے ہے اور یہ شبہ اس پر سے مدور کرنے کو کافی ہے مگر گواہوں پر حد قذف واجب ہونے کو کافی نہیں
 ہے۔ واذا شہد امر بحدۃ علی رجل بالزنا فوجہم فکلہما راجع واحد الحد الراجح وحده وغیرہ راجع الی الدیۃ اما الغرامۃ
 فلا تہ بقی من بقی شہادۃ ثلاثۃ ارباع الحق فیکون القاکت بشہادۃ الراجح ربع الحق وقال الشافعی یرجع
 القتل دون المال بناء علی اصلہ فی شہود القصاص وسنیینہ فی الدیات ان شاء اللہ تعالیٰ واما الحد فمذہب
 علمائنا الثلثۃ وقال نافر لا یحد لانه ان کان الراجح قاذف الحق فقد اطل بالموت وان کان قاذف میت
 فهو موجود بحکم القاضی فیورث ذلک شبہۃ ولنا ان الشہادۃ اغتاتقلب قد قاب بالرجوع لان بہ تفسخ شہادۃ
 فجعل للحد قذال لیت وقد انفسخت الحجة فیتفسخ ما یستنبی علیہ وهو القصاص فی حقہ فلا یورث الشبہۃ بخلاف ما اذا قد نہ
 غیرہ لانه غیر محصن فی حق غیرہ لقیام القضاۃ فی حقہ - اگر چار گواہوں نے ایک مرد محصن پر زنا کی گواہی دی پس وہ
 سنگسار کیا گیا تو ہر بار جب کوئی گواہ اپنی گواہی سے پھرے تو اس کو حد قذف ماری جائے گی اور جو حقانی دیت کا
 ضامن ہوگا۔ پس ضمان کی وجہ یہ ہے کہ جو کوئی گواہ اپنی گواہی پر باقی ہے ہیں یعنی تین گواہ تو ان کے ساتھ تین جو حقانی
 حق رہا تو ایک پھر جانے والے کی وجہ سے ایک جو حقانی حق گیا۔ اور امام شافعی نے کہا کہ جو گواہ اپنی گواہی سے پھر اس
 پر مال واجب نہ ہوگا بلکہ اس کا قتل کرنا واجب ہوگا یہ بنا بر ان کی اصل کے جو قصاص کے گواہوں میں سے ہیں اگر
 بعد قتل کے گواہ اپنی گواہی سے پھرے تو امام شافعی کے نزدیک قتل کیا جاتا ہے اس طرح اگر بعد رجم کے گواہی
 سے پھر تو قتل کیا جائے گا اور ہم اس کو باب دیت میں انشاء اللہ تعالیٰ بیان کریں گے۔ (لیکن شیخ مصنف نے
 یہ وعدہ پورا نہیں کیا۔ ع۔)

اور پھر نے والے گواہ کو حد مارنا امام ابو حنیفہؒ و مساجین کا قول ہے اور امام زفر نے کہا کہ اس کو حد
 نہیں ماری جائے گی۔ کیونکہ اگر پھر نے والے گواہ نے زندہ کو زنا کی تہمت دی تھی تو اس کے رجم ہو جانے کے بعد
 حد قذف باطل ہو گئی اور اگر اس کے مرنے کے بعد تہمت دی تو وہ قاضی کے حکم سے رجم کیا گیا ہے۔ تو اس سے
 شبہ پیدا ہو گیا اور چاری دلیل یہ ہے کہ گواہی بدل کر زنا کی تہمت اس وقت ہو جاتی ہے جب اس نے گواہی
 سے رجوع کیا کیونکہ اس رجوع سے اس کی گواہی منسوخ ہو جاتی ہے تو فی الحال میت کو زنا کی تہمتان لگانا مٹھرائی
 جانے لگا اور ثبوت زنا کی حجت ٹوٹ گئی تو رجوع اسراست پر مبنی عقادہ بھی ٹوٹ گیا یعنی اس کے حق میں قصاص
 قاضی بھی ٹوٹ گئی تو اس سے شبہ پیدا ہوگا۔ بخلاف اس کے اگر مرجوم کو کسی دوسرے نے تہمت دی تو اس کو

حد قذف نہیں ماری جائے گی۔ کیونکہ وہ دوسرے کے حق میں محض نہیں ہے کیونکہ اس کے لحاظ سے حکم تاحی
بما بر قائم ہے۔ امام زفر کا استدلال یہ ہے کہ گواہ کو حد قذف ماری جانا اس وقت ہوگا کہ اس نے محض
کو زندگی میں زنا کی تہمت دی ہو اور یہاں جس پر گواہی دی وہ سنگسار ہو گیا پھر جب گواہی سے پتہ چلے کہ اس کی گواہی
بدل کر زنا کی تہمت نہیں ہو سکتی ہے کیونکہ اگر مخرج کی زندگی میں قذف تھا تو اس کے مرنے سے حد قذف مٹ
گئی کیونکہ حد قذف میراث نہیں ہو سکتی ہے اور اگر اس کے رجم ہو جانے کے بعد قذف تھا تو وہ قاضی کے حکم سے
رجم کیا گیا تو زنا کا رکوزانی کہنا کچھ تہمت نہیں ہے۔ لیکن جب اس گواہ کے پھرنے سے زنا ثبوت نہیں ہوا تو حقیقتہً
زانی نہ ہوا مگر حکم قاضی کی وجہ سے ایک شبہ ضرور پیدا ہو گیا۔

پس گواہ سے حد قذف بھی ساقط ہو گئی اور ہماری دلیل یہ ہے کہ قاضی کا حکم رجم پوری گواہی پر تھا اور جب
ایک گواہی ٹوٹی تو اس گواہ کے حق میں حکم قاضی بھی ٹوٹ گیا تو خواہ بظاہر اپنے دعوے کے ایسے شخص کو قذف کر دیا
ہو جس کی نسبت قاضی کا حکم رجم باطل ہے تو کچھ شبہ نہیں ہوگا کہ اس نے بے عیب محض کو زنا کی تہمت لگائی۔
ہاں اگر گواہ کے سوائے کوئی دوسرا اس کو زنا کی تہمت لگا دے تو قاضی کا حکم اس کے حق میں قائم ہے تو حد قذف نہ
ہوگی۔ م۔ فان لم يجد المشهود عليه حتى يرجع واحدا منهم حدا جميعا وسقط الحد عن المشهود عليه
فقال محمد واحد الرجوع خاصة لاثب الشهادة تاكدت بالقضار فلا يفسخ الا في حق الواحد كما اذا
رجع بعد الامضار ولهما ان الامضاء من القضاء ونحوهما كما اذا رجع واحد منهم قبل القضاء ورجع سبط
الحد عن المشهود عليه ولو رجع واحد منهم قبل القضاء حدا جميعا وقال زفر بعد الرجوع
خاصة لانه لا يصدق على غيره ولنا ان كل ما منهم قذف فالاصل دالما يصير بشهادة
بالنصل القضاء به فاذنا لم يتصل بقي قذفنا فجدون۔ اور اگر مشہود علیہ کو ابھی تک حد نہیں ماری گئی تھی تاکہ گواہوں
میں سے ایک نے رجوع کیا تو ان سب گواہوں کو حد قذف ماری جائے گی اور مشہود علیہ سے حد
ساقط ہو جائے گی۔ اور امام محمد نے فرمایا فقط رجوع کرنے والے گواہ کو حد ماری جائے گی۔ اس واسطے کہ حکم
قضاء کے ساتھ میں گواہی مضبوط ہو گئی تو گواہی فسخ نہ ہوگی۔ مگر اسی کے حق میں جس نے گواہی سے رجوع کیا
ہے جیسے مشہود علیہ کو حد ماری جانے کے بعد کسی گواہ نے رجوع کیا ہو تو فقط اسی کو حد قذف ماری جاتی ہے
اور امام ابو حنیفہ و امام ابو یوسف کی دلیل یہ ہے کہ مشہود علیہ کو حد ماری دینا منجملہ حکم قضاء کے ہے تو ایسا ہو گیا
جیسے حکم قضاء سے پہلے کسی نے رجوع کیا اور اسی وجہ سے مشہود علیہ سے حد ساقط ہو گئی۔ اور اگر حکم قاضی
سے پہلے گواہوں میں سے کسی گواہ نے رجوع کیا تو ان سب کو حد ماری جائے گی۔ اور امام زفر نے فرمایا کہ فقط
رجوع کرنے والے کو حد ماری جائے گی۔ کیونکہ اس کے قول کی تصدیق دوسرے گواہوں پر نہ ہوگی
اور ہماری دلیل یہ ہے کہ گواہوں کا کلام اصل میں بہتان ہے اور وہ گواہی جب ہی ہو جاتی ہے کہ
اس کے ساتھ حکم قاضی متصل ہو یہی وجہ حکم قاضی کا اتصال نہ رہا تو وہ بہتان باقی رہا پس سب کو
حد ماری جائے گی۔ فان كانوا خمسة فارجع احدهم فلا شيء عليهم لانه بقى من يثبت بشهادة
كل الحق وهو بشهادة الاصح۔ اور اگر اس مقدمہ میں پانچ گواہ ہوں پھر ایک گواہی سے پھر گیا تو اس
پر کچھ لازم نہ ہوگا کیونکہ باقی چار گواہوں کی گواہی سے پورا حق ثابت ہے۔ فان رجع اخو حدا

او غریباً ربع الدیۃ اما المحوفلہا ذکرنا واما الغرامة فلانہ بقی من یبقی بشہادۃ ثلثۃ ارباع الحق والمعتبر
بغیر من یبقی لاسجدۃ من رجح علی ما عرفت۔ پھر اگر ایک دوسرے گواہ نے رجوع کیا تو ان دونوں کو عادل
تقدف ماری جائے گی اور یہ دونوں چوتھائی دہشت کے ضامن ہوں گے۔ پس حد تو اسی وجہ سے واجب
ہو گی جو ہم نے بیان کی یعنی جب پانچ میں سے دو گواہ نے رجوع کیا تو ان سب کا قول قیمت ہو گیا کیونکہ
حکم قاضی کے لائق نہیں ہے جو شہادت قرار پاوے اور یا چہارم کا ضامن ہونا تو یہ اس وجہ سے ہے کہ
باقیوں کی گواہی پر تین چوتھائی رہ گیا اور جو گواہ اپنی گواہی پر باقی رہے اس کا باقی رہنا مستحب ہے اور جو
بغیر گواہی کے گواہی پر تین چوتھائی رہے جیسا کہ کتب سبب الشہادۃ میں مذکور ہے۔ فان شہداً اربعة علی رجل
بالتزاکم فکوفتم فاذا الشہود محسوس او عیبہ فالدیۃ علی المزکین عند الی حنیفۃ ومعناہ اذا رجعا عن التزکیۃ
وقال ابو یوسف ومحمد علی بیت المال وقیل هذا اذا قالوا لالتزاکم مع معلمنا بحالهم لہما انہما شہداً علی
الشہود وخیر انصار کمذا اذا اثنوا علی امشہود علیہ خیر بان شہدوا علی احصائہ ولہ ان الشہادۃ الیہا تفسیر
حجۃ عاجلۃ بالتزکیۃ فکانت التزکیۃ فی معنی علة العلة فیضاف الیہا بجملة شہود الاحصان لانہ معقول الشوط
ولا فرق بینہما اذا شہداً بلفظۃ الشہادۃ واخبروا وهذا اذا اخبروا بالحدیۃ ولا سلام اما اذا قالوا ہم مدلول وعلو
عسید الا یضمنون لان العید قد یدون عدلا۔ اگر پار گواہوں نے ایک مرد پر زنا کی گواہی دی پھر مزکین نے
ان کو عادل بتلایا یعنی جن لوگوں سے گواہ کی عدالت پوچھی جاتی ہے انہوں نے بیان کیا کہ یہ عادل ہیں۔ پس
اس کو رجح کر دیا گیا پھر یہ گواہ محسوس یا غلام نکلے تو امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک مرحوم کی دیت انہیں
لوگوں پر ہو گی جنہوں نے گواہوں کو عادل بتلایا ہے اور اس کے معنی یہ ہیں کہ انہوں نے گواہوں کو عادل بیان کرنے
سے رجوع کر لیا۔

اور امام ابو یوسف ومحمد نے کہا کہ مرحوم کی دیت بیت المال پر ہو گی اور بعض نے فرمایا کہ یہ حکم اس وقت
ہے کہ جب مزکین نے کہا کہ ہم نے گواہوں کا حال جان کر عدلاً ان کو عادل کہا تھا اور صاحبین کی دلیل یہ ہے کہ مزکین
نے گواہوں کی تعریف عدالت بیان کی تو ایسا ہو گیا جیسے مزکین نے مشہود علیہ کی بیان کی مثلاً کہا کہ یہ شخص محسن ہے۔
اور امام ابو حنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ مزکین نے گواہوں کی تعریف عدالت بیان کی تو ایسا ہو گیا جیسے مزکین نے
مشہود علیہ کی بھلائی بیان کی۔ مثلاً کہا کہ یہ شخص محسن ہے اور امام ابو حنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ گواہی جب ہی
حجت کار آمد ہو جائے گی کہ مزکین گواہوں کا عادل ہونا بیان کریں۔ پس عدالت بیان کرنا گواہات کی علت
ہے تو حکم اسی کی جانب منسوب ہو گا برخلاف احصان کے گواہوں کے کیونکہ احصان محض شرط ہے یعنی حکم
کی نسبت اپنی علت کی طرف ہوتی ہے اور محض شرط کی جانب نہیں ہوتی۔ پھر اگر مزکین نے بلفظ شہادت بیان
کیا ہو یا بلفظ خبر بیان کیا ہو کچھ فرق نہیں ہے (یعنی اگر مزکین نے کہا کہ ہم گواہی دیتے ہیں کہ یہ گواہ لوگ آزاد
مسلمان عادل ہیں یا یوں کہا کہ تم کہتے ہیں کہ یہ لوگ آزاد مسلمان عادل ہیں تو دونوں صورتوں میں کچھ فرق نہیں ہے
حق کہ اگر وہ محسوس یا غلام نکلیں تو مزکین ضامن ہوں گے) پھر ضامن ہونا جب ہی ہے کہ مزکین نے ان کے آزاد
مسلمان ہونے کی خبر دی ہو اور اگر انہوں نے فقط یہ کہا کہ یہ گواہ عادل ہیں پھر دے غلام نکلے تو مزکین ضامن
نہ ہوں گے کیونکہ غلام بھی عادل ہوا کرتا ہے۔ ولا ضمان علی الشہود لانہ لم یبق کلامہم شہادۃ ولا یحدون حد

القذف لانہم قد فوجوا وقدمات فلا یؤثر عنہ۔ اور گواہوں پر ضمان نہیں ہوگی کیونکہ ان کا کلام کچھ
 شہادت نہیں ہو گیا یعنی جب حکم قاضی باطل ٹھہرا تو ان کا کلام بھی گواہی نہ ہوا بلکہ قذف ہو گیا لیکن ان کو
 حد قذف اس واسطے نہیں ماری جائے گی کہ انہوں نے ایک زائدہ کو زنا کی تہمت لگا لی تھی پھر وہ مر گیا تو حد
 قذف اس سے میراث نہیں چھوٹے گی۔ واذ اشہد اربعۃ علی رجل بالزنا فانما القامی بوجہہ نفسیہ رجل منتقہ
 ثم وجد الشہود عیبیہا فعلى القاتل الدیۃ وفى القیاس یجب القصاص لانہ قتل نفساً معصومة بغير حق وجہ
 الاستحسان ان القضاۃ یصح ظاہر وقت القتل فاورث شہدۃ بخلاف ما اذا قتلہ قبل القضاۃ لان الشہادۃ
 لم تصرحۃ بعد ولانہ ظنہ مباح الدم معتدلاً علی دلیل مبیح فصا کر کہا اذا ظنہ حریماً وعلیہ علامتہم و یجب
 الدیۃ فی مالہ لانہ عمد العواقل لا تعقل العمل و یجب ذلک فی ثلث سنین لانہ دجیب بنفس القتل۔
 اگر چار گواہوں نے ایک مرد پر زنا کی گواہی دی پس قاضی نے اس کے رجم کا حکم دیا پھر ایک شخص نے
 اس کی گردن مار دی پھر یہ گواہ غلام نکلتے تو گردن مارنے والے پر استحساناً دیت واجب ہوگی اور قیاس یہ
 چاہتا تھا کہ قصاص واجب ہو کیونکہ اس نے بے قصور جان کو ناحق قتل کر ڈالا اور استحسان کی وجہ یہ ہے
 کہ اس کے قتل کے وقت ابغاہر حکم قضا صحیح ہے تو اس نے قصاص میں شبہہ پیدا کر دیا بخلاف اس کے اگر
 حکم قاضی سے پہلے اس نے قتل کیا ہو تو قصاص واجب ہوگا کیونکہ گواہی ابھی تک کچھ حجت نہیں ہوئی ہے اور
 دوسری دلیل استحسان یہ ہے کہ قاتل نے اس کا خون مباح جانا باعتماد دلیل کے جو مباح کرنے والی ہے
 تو ایسا ہو گیا کہ گویا قاتل نے اس کو حرمی گمان کیا درحالیکہ اس پر حرمیوں کی علامت بھی موجود ہے۔ پھر یہ دیت
 اس قاتل کے مال پر واجب ہوگی کیونکہ یہ قتل عمد ہے اور مددگار برادری قتل عمد کا تادان نہیں اٹھائے پھر
 یہ دیت قاتل پر تین سال میں ادا کرنی واجب ہوگی کیونکہ یہ محض قتل سے واجب ہوتی ہے۔ فان رجم ثم
 وجد داعیہا فالادیۃ علی بیت المال لانہ امتثل امر الامام فنقل فعلہ الیہ ولو باشوہ بنفسہ یجب الدیۃ
 فی بیت المال لہذا ذکرنا کذا ہذا بخلاف ما اذا ضرب بعنفہ لانہ لم یاتر امراً۔ اور اگر مشہور و علیہ
 رجم کر دیا گیا پھر یہ گواہ غلام ظاہر ہوئے تو اس کی دیت بیت المال پر واجب ہوگی۔ کیونکہ رجم کرنے میں حکم
 امام کی فرمانبرداری کی گئی تو رجم کرنے والوں کا فعل بجانب امام منتقل ہوا اور اگر امام خود رجم کرتا تو مروجہ کی
 دیت بیت المال میں واجب ہوتی اسی طرح یہاں ہوگا بخلاف اس کے اگر جلائے اس کی گردن ماری ہو تو
 یہ فعل بجانب امام منتقل نہ ہوگا کیونکہ رجم کرنے والے نے حکم امام کی فرمانبرداری نہیں کی۔ واذ اشہد اربعۃ
 رجل بالزنا وقتلوا فعدنا النظر قبلت شہادۃم لانہ یباح النظر لہم ضرورۃ تحصیل الشہادۃ و غاشبہ الطیب
 والقبالة۔ اگر گواہوں نے ایک مرد پر زنا کی گواہی دی اور بیان کیا کہ ہم نے عمدہ دونوں کی شرمگاہوں کو
 دیکھا تو یہی ان کی گواہی قبول ہوگی کیونکہ گواہی اٹھانے کی ضرورت سے ان کو نظر کرنا مباح ہے جیسے طیب
 اور جنائی دانی کو دیکھنا جائز ہے۔ لیکن اگر انہوں نے کہا کہ ہم نے اپنے مزے کے واسطے عمدہ دیکھا
 تو گواہی قبول نہ ہوگی کیونکہ فاسق ہیں۔ الفج۔ واذ اشہد اربعۃ علی رجل بالزنا وناکرو الاحصان ولہ
 امراً قد ولدت منہ فانہ یحرم معناه ان یشکر الدخول یف۔ وجود سائر الشرائط لان الحكم بثبوت النسب
 منہ حکم بالدخول علیہ ولہذا واطلقہا یعقب الرجعة والاحصان ثبت مثله۔ اگر چار گواہوں نے ایک مرد پر

زنا کی گواہی دی پس اس نے محسن ہونے سے انکار کیا حالانکہ اسکی زوجہ سے قبل زنا کے اس سے کچھ جتنی ہے تو اس کو رجم کیا جائے گا۔ اور اس کے معنی یہ ہیں کہ مشہود علیہ نے تمام شرائط احصان موجود ہونے کے بعد دخول واقع ہونے سے انکار کیا تھا تو بچہ کی وجہ سے اس کا قول قبول نہ ہوگا کیونکہ جب اس سے نسب ثابت ہونے کا بھی حکم ہوا لہذا اگر اس عورت کو طلاق دی تو اس کے پیچھے رجوع کا اختیار ہے اور ایسی دلیل ہے احصان ثابت ہو جائے گا۔ فان لم یکن ولدت منه وشهد علیہ بالاحصان رجل وامرأتان رجسما خلانا لزنوا والمشافی، فالشافی مرطعہ اصلہ ان شہادتہن غیر مقبولۃ فی غیر الاموال وذنوا یقول انہ شرط فی معنی العلة لان الجنایۃ یتعطل عندہ فیضاف المحکوم الیہ فاشبہ حقیقۃ العلة فلا تقبل لما ذکرنا ولشأنات فیہ فصارت کما اذا شہد ذمیان علی ذمی زنی عبودۃ المسلمانہ اعتقہ قبل الزنا فلا تقبل لما ذکرنا ولشأنات الاحصان عبادۃ عن الخصال الحمیدۃ وانہا مانعۃ من الزنا وظ ما ذکرنا فلا یکون فی معنی العلة وصادر کما اذا شہد وابہ فی غیر ہذہ الحالۃ بخلاف ما ذکرنا العتق یثبت بشہادتہما وانما لا یشیت بسبق التاریخ لانه ینکح المسلمۃ یتضر بہ المسلم۔ پھر اگر اس کی زوجہ کی اس سے اولاد نہ ہوئی ہو بلکہ ایک مردود عورتوں نے اس پر محسن ہونے کی گواہی دی تو رجم کیا جائے گا۔ اس میں زفر و شافعی کا اختلاف ہے پس شافعی کے نزدیک تو یہ اصل ہے کہ سوائے اموال کے کسی معاملہ میں عورتوں کی گواہی مقبول نہیں اور زفر کہتے ہیں کہ احصان جو شرط ہے وہ علت کے معنی میں ہے یعنی احصان گویا رجم کی علت ہے کیونکہ احصان ہونے کے ساتھ میں زنا زیادہ سخت ہو جاتا ہے پس رجم کی نسبت اس احصان کی طرف ہوتی ہے تو وہ حقیقی علت کے مشابہ ہو گیا تو جیسے زنا میں عورتوں کی گواہی قبول نہیں ہے ایسے ہی احصان میں عورتوں کی گواہی قبول نہ ہوگی تو ایسا ہو گیا جیسے کسی ذمی کے مسلمان غلام نے زنا کیا اور دو ذمیوں نے اس ذمی پر گواہی دی کہ اس نے اپنا یہ غلام قبل زنا کے آزاد کر دیا ہے تو گواہی قبول نہ ہوگی بوجہ مذکورہ بالا اور ہماری دلیل یہ ہے کہ احصان تو خصال حمیدہ کا نام ہے اور یہ پاکیزہ خصلتیں اس کو زنا سے روکتی ہیں تو احصان یعنی علت نہ ہوا اور ایسا ہو گیا کہ جیسے ان گواہوں نے سوائے اس حالت کے گواہی دی یعنی سوائے زنا کی حالت کے اگر ایک مردود عورتوں نے کسی مرد پر یہ گواہی دی کہ اس نے ایک عورت سے نکاح کر کے اس سے دخول کیا ہے تو گواہی قبول ہوتی اسی طرح جہاں قبول ہوگی۔ بخلاف مسئلہ غلام مسلم کے جو زفر نے ذکر کیا کیوں وہ ان آزاد ذمی امین و ذنوب گواہوں سے ثابت ہوگی، لیکن زنا سے پہلے آزاد ہونا اس واسطے ثابت نہ ہوگا کہ وہ مسلمان اس سے منکر ہو گیا یا ضرر اٹھاوے گا نہ اسے اور ضرر یہ کہ اس پر پوری حد قائم کی جائے گی اور کافر کی جو گواہی مسلمان کے حق میں اس طرح واقع ہو کہ مسلمان کو اس سے ضرر پہنچے تو قبول نہیں ہوتی ہے یا انکار کرے تو ثابت نہیں ہوتی ہے۔ ع۔ فان رجع شہود الاحصان لا یضمون عندنا خلافا لافرن دھو فوج ما تقدم۔ اور اگر احصان کے گواہوں نے رجوع کیا تو ہمارے نزدیک ضامن نہ ہوں گے اور اور زفر کے نزدیک ضامن ہوں گے اور یہ اختلاف سابق کی فرع ہے۔

باب حد الشراب

یہ باب نشہ شراب، ذنیہ کے پینے کی حد میں ہے۔ ومن شرب الخمر فاخذوا دیمھا موجودۃ او جاؤا بہ سکران فشہد الشہود علیہ بذلک فعلیہ الحد وکذا لک اذا اقرس یعھا موجودۃ لان جنایۃ الشرب قد ظہرت ولم یطاق العمد والاصل فیہ قبلہ علیہ السکاک ومن شرب الخمر فاجلدوہ فان عاد فاجلدوہ - جس شخص نے شراب پی لیا وہ خمر جو قرآن میں مذکور ہے پھر پکڑا گیا حالانکہ اس کی بدبو موجود ہے یا لوگ اس کو نشہ کی حالت میں پکڑ لائے پھر گواہوں نے اس پر شراب پینے کی گواہی دی تو اس پر شراب بخوری کی حد یعنی اسی دسے واجب ہوں گے اور اسی طرح اگر اس نے خود اقرار کر دیا حالانکہ بدبو موجود ہے تو بھی یہی حکم ہے کیونکہ شراب بخوری کا جرم ثابت ہوا حالانکہ وقت میں دیر نہیں ہوئی ہے اور شراب خمر میں یہ پوشی شرط نہیں بلکہ ایک قطرہ پئے تو بھی حد ماری جائے گی۔ ت۔ د۔ اور اصل اس میں یہ حدیث ہے کہ جو شراب، خمر پئے اس کو درے مار دو پھر اگر دوبارہ پئے پھر درے مار دو پھر اگر تیسری بار پئے پھر درے مار دو پھر اگر چوتھی بار پئے تو اس کو قتل کر دو۔ رواہ ابن حبان والحاکم والشافعی والدارمی ابو داؤد والنسائی و ابن ماجہ۔ پس چوتھی بار کا قتل کرنا اس امر پر محمول ہے کہ وہ اس کی حرمت کا قائل نہ ہو بلکہ حلال سمجھے چنانچہ ابن حبان کی روایت میں مصرح ہے اور اسی کے مانند معاویہ سے روایت مرفوعہ ہے۔ رواہ احمد والاریجہ اور حدیث ابوسعید بروایت ابن حبان وابن ابی شیبہ وحدیث ابن عمر بروایت ابو داؤد والنسائی اور حدیث جابر رضی اللہ عنہ میں واقع ہے کہ ایک شخص لایا گیا جس نے چوتھی بار شراب پی تھی تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کو حد ماری اور قتل نہیں فرمایا۔ رواہ النسائی والبیہار۔ اور یہی حدیث قیصہ بن زبیب میں مذکور ہے رواہ ابو داؤد۔ بالجملہ علمائے سلف و خلف نے اتفاق کیا ہے کہ چوتھی بار شراب پینے میں قتل نہ کیا جائے گا مگر جو شخص شراب کو حلال سمجھے تو بوجہ مرتد ہونے کے قتل کیا جائے گا۔ پھر واضح ہو کہ شراب خواری کی حد مسلمان کو ماری جائے گی بشرطیکہ عاقل بالغ ہو اور گولگانہ ہو اور اپنی خوشی سے بغیر مضطرب ہونے کے شراب خمر کا ایک قطرہ پیا ہو یا دوسری شرابوں میں سے جن کی حرمت پر فتویٰ ہے اس قدر پی کہ نشہ ہو گیا ہو بشرطیکہ اس کے حرام ہونے کو جانتا ہو خواہ قرآن وحدیث سے یا اس طرح کہ وہ دارالاسلام میں موجود ہو تو وہ حد مارا جائے گا بشرطیکہ دیر نہ ہوئی ہو اور اس میں دیر ہونے کی مقدار یہ ہے کہ اس کی بدبو زائل ہو جائے۔ ت۔ د۔ میں کہتا ہوں کہ ایک قطرہ پینے سے بواہر نام مشکل ہے فافہم۔ م۔ فان اقر بعد ذهاب راحۃ الفم بعد عند الی حنیفۃ والی یوسف وقال محمد یحییٰ وکذا لک اذا شہدوا علیہ بعد ما ذهب ریحھا عند الی حنیفۃ والی یوسف وقال محمد یحییٰ فان تقدم يمنع قبول الشہادۃ بالاتفاق غیر انہ مقدار الزمان عند اعتبار اجدان الزمان وھذا الان التاخیر یتحقق بعنی الزمان والراۃ قد تكون من غیر کما قبل شعر یقولون لی انک شربت مدامۃ فقالت لہم لایل اکلک السفرجلۃ وعندہما یقعدان نزول الراۃ لقول ابن مسعود فیہ فان وجد تعراۃ الخمر فاجلدوہ ولان قیام الاثر من اقوی دلالۃ

علی الشرب وانما یصار الی التقدير بالنظر عند التقادیر والتفصیل بین الروایح ممکن المستدل
وانما یشتبہ علی الجہال واما الاقرار بالتقادم لا یبطلہ عند محمدؑ کما فی حد الزنا علی ما
مرقریرہ وعندہما لا یقام الحد الا عند قیام الرائحة لان حد الشرب ثبت باجماع الصحابة ولا جماع الا برای
ابن مسعودؓ وقد شرط قیام الرائحة علی ما روینا۔ اور اگر بدبو جاتی رہنے کے بعد اس نے اقرار کیا تو
امام ابو حنیفہ و ابو یوسفؒ کے نزدیک حد نہیں ماری جائے گی اور امام محمدؒ نے فرمایا کہ حد ماری جائے گی مگر
طرح اگر گواہوں نے بدبو جلنے کے بعد اس پر گواہی دی تو بھی امام ابو حنیفہ و امام ابو یوسف کے نزدیک
یہی حکم ہے کہ نہیں ماری جائے گی اور امام محمدؒ نے فرمایا کہ حد ماری جائے گی۔ پس جانا چاہیے کہ دیر ہو جانے
سے بالاتفاق گواہی قبول نہیں ہوتی ہے لیکن اختلاف ہے کہ امام محمدؒ کے نزدیک دیر ہو جانے کا زمانہ بقیاس
حد زنا کے ایک ماہ ہے کیونکہ تاخیر تو زمانہ گزرنے سے ہوتی ہے اور بدبو سوائے شراب کے کسی دوسری
چیز سے بھی ہوتی ہے۔ جیسے کسی شاعر نے کہا۔

مجھ سے کہتے ہیں تو نے پی ہے شراب میں یہ کہتا ہوں بلکہ سیب ناب

اور امام ابو حنیفہ و ابو یوسفؒ کے نزدیک دیر کا اندازہ صرف بدبو زائل ہونے سے ہے اس لئے کہ
عبداللہ ابن مسعود رضی اللہ عنہ نے اس بارہ میں فرمایا کہ اگر تم شراب کی بدبو پاؤ تو اس کو درے مارو (رواہ
اسحاق والطبرانی و عبدالرزاق و ابو یعلیٰ بخوہ و معناه فی الصحیحین) اور اس لئے کہ شراب کا اثر یعنی بدبو باقی ہونا
شراب خواری پر سب سے قوی دلیل ہے اور زمانہ کے ساتھ اندازہ جب ہی ہوگا کافر سے اندازہ ممکن نہ ہو۔
اور سیب و شراب وغیرہ کی بویں امتیاز کرنا پہچان والے کو ممکن ہے اور اشتباہ صرف جاہلوں کو ہوتا ہے
اب رہا یہ کہ شراب خواری کا اقرار کیا تو اس میں تاخیر ہو جانا امام محمدؒ کے نزدیک حد باطل نہیں کرتا ہے جیسے
حد زنا میں ہے چنانچہ اس کی تقریر پر پور گزری اور امام ابو حنیفہ و ابو یوسفؒ کے نزدیک حد نہیں قائم کی جائے
گی۔ مگر جب ہے کہ بدبو موجود ہو کیونکہ شراب خواری کی حد کا ثبوت باجماع صحابہ رضی اللہ عنہم ہوا ہے اور اجماع
جب ہی ہوگا کہ عبداللہ ابن مسعود رضی اللہ عنہ کی رائے شامل کی جائے اور عبداللہ ابن مسعودؓ نے بدبو موجود ہونا
شرط کیا ہے جیسا کہ ہم نے اوپر روایت کیا ہے۔ واضح ہو کہ شیخ ابن الہمام نے حضرت ابن مسعود رضی اللہ عنہ کے
آثار سے بدبو موجود ہونے کی شرط میں کلام کیا۔ چنانچہ خلاصہ روایات یہ ہیں کہ ابن مسعود رضی اللہ عنہ نے ایک
شخص سے شراب کی بدبو پاکر فرمایا کہ تو شراب پیتا اور قرآن الہی کو میٹھلاتا ہے پس اس کو حد ماری۔ (رواہ ابوالخدیج
و رواہ مسلم اور دوسری روایت میں ہے کہ ایک شخص اپنے بھتیجے کو نشے کی حالت میں حضرت ابن مسعود کے پاس
لایا تو آپ نے فرمایا کہ اس کو سونگھو پس لوگوں نے سونگھ کر بدبو باقی پس آپ نے اس کو قید خانہ بھیج دیا دوسرے
روز نکلا کر دیے مارے حالانکہ اس کے اسناد میں ایک راوی یحییٰ الجابر جس میں بعض نے کچھ کلام کیا۔ لیکن
ترمذی نے توشیح کی اور دوسرا راوی ابو ماجہ حنفی کہا گیا کہ یہ مجہول ہے یعنی اس کا حال معلوم نہیں ہے چنانچہ
ترمذی نے نقل کیا کہ یحییٰ الجابر سے پوچھا گیا کہ ابو ماجہ کون شخص ہیں تو فرمایا کہ ایک چڑیا تھی (الطی)۔ لوگوں نے
اس کے یہ معنی لئے کہ اس کا حال کچھ معلوم نہیں ہے لیکن جو اب حنیفہ میں مسند حارث سے بالاسناد نقل کیا کہ سفیان بن
عیینہ نے یحییٰ الجابر سے پوچھا کہ ابو ماجہ کون شخص ہیں تو فرمایا کہ میں سے ایک اعرابی ہمارے یہاں آئے تھے۔

اس بیان سے معلوم ہوتا ہے کہ جو عیارت امام ترمذی نے نقل کی وہ بطور مدح ہے یعنی ایک بزرگ بجائے یہاں آگئے تھے وہ بہت جلد چلے گئے۔ فان اخذہ الشہور وریعھا یوجد منہ اودھو سکوان فذہبوا بہ من مصوالی مصوفیہ الامام نا لقطع ذلک قبل ان ینتھوا یہ حدیث قولہم جیسا حالات ہذا اعدما کبحد المسانفہ حد الزنا والاشھاد لا یشھم بہ فی مثلہ ومن سکون النبیز حد لما دہی ان عمودہ اقام الحمد علی اعدا اب سکون النبیز دینیں الکلام فی حد السکو ومقدار حدہ المستحق علیہ انشد اللہ تعالیٰ۔ پھر اگر شرابی کو گواہوں نے گرفتار کیا اور پوٹے شراب اس سے پائی جاتی ہے یا وہ نشہ میں ہے پھر اس کو اس شہر سے لے کر دوسرے شہر میں چلے جہاں امام ہے پھر امام تک پہنچنے سے پہلے اس کے منہ کی بدبو جاتی رہے تو بالائتفاق سب اماموں کے قول میں حد ماری جائے گی کیونکہ یہ امر ایک عذر ہے جیسے حد زنا میں بوجہ دوری مسافت کے گواہی دیتے ہیں دیر ہوگی اور گواہ کو ایسی صورت میں متہم نہیں کرتے ہیں۔ اور جو شخص نبیندہ پینے سے نشہ میں ہو جائے اس کو حد ماری جائے گی۔ کیونکہ دارقطنی نے اپنی لسن میں روایت کی کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے ایک اعرابی کو حد ماری جو نبیندہ سے نشہ میں تھا اور ہم نشہ کی حد اور مستحق علیہ حد کی مقدار انشاء اللہ تعالیٰ بیان کریں گے۔ ولحد علی من وجد منہ رائحة الخمر او لقیھا لوان الرائحة محتمة وکذا الشرب قد یقع عن اکو او واضطراب فلا یحد السکوان حتی یعلم انہ سکون النبیز وشوبہ طومالان السکون المباح لا یوجب الحد کالبغ ولین الروما وکذا اشرب السکرة لا یوجب الحد۔ اور اگر گواہوں نے اس کو شراب پینے نہ دیکھا ولیکن اس سے شراب کی بو پائی گئی یا اس نے شراب قے کر دی تو اس کو حد نہیں ماری جائے گی کیونکہ بدبو میں احتمال ہے (یعنی شراب کی بو ہو یا کسی دوسری چیز کی ہو) اور اسی طرح پینا بھی کبھی بوجہ مجبوری کے یا پیاس وغیرہ سے مضطر ہونے کے واقع ہوتا ہے تو نشہ والے مست کو حد نہیں ماری جائے گی یہاں تک کہ یہ بات معلوم ہو جائے کہ یہ شخص نبیندہ ہی سے نشہ میں ہوا اور اس نے اس کو نوشی سے پیایا ہے کیونکہ مباح سے نشہ میں ہونا حد کو واجب نہیں کرتا جیسے شراب سانی اجوائن یا گھوڑی کے دودھ سے نشہ میں ہو گیا اور اسی طرح جو شخص مجبور کہہ کے پلایا گیا اس پر حد واجب نہیں ہے۔ ولا یحد حتی یزول منہ السکو تھم لا یحد الا ان یزول۔ پھر مست کو ابھی حد نہیں ماری جائے گی یہاں تک کہ اس سے نشہ زائل ہو جائے تاکہ مار کا جو مقصود ہے وہ حاصل ہو یعنی آئندہ کے لئے وہ زجر قبول کرے۔ و حد الحمد السکونی الحو شما ذن سوطا لایجاء الصحا بہ لا یفرق علی بدنہ کما فی حد الزنا وعلی ما مرثم یجوز فی المشہور من الروایۃ وعن محمد بن انا لا یجوز اظہار التخصیف لانه لم ید بہ نفس ووجہ المشہور انا اظہرنا التخصیف مرة فلا یفتونا ثانیاً۔ اور حد خمر اور حد نشہ آزاد آدمی کے واسطے اسنی درے ہیں۔ کیونکہ اسی پر صحابہ رضی اللہ عنہ نے اجماع کیا ہے یہ کوڑے اس کے بدن پر متفرق مارے جائیں جیسے حد زنا میں ہے چنانچہ اس کا بیان گزرا اور مشہور روایت میں اس کے کپڑے اتارے جائیں اور امام محمد سے نوادر میں روایت ہے کہ کپڑے نہیں اتارے جائیں گے تاکہ ظاہر ہو کہ یہ حد تخفیف ہے اس واسطے کہ اس میں نفس طار و نہیں ہوئی اور روایت مشہورہ کی وجہ یہ ہے کہ ہم نے ایک بار تخفیف ظاہر کر دی۔ پس دوبارہ ہم اعتبار نہیں کریں گے ف سے حاصل یہ کہ خمر پینے سے اگرچہ نشہ ہو یعنی صرف ایک دو قطرے پئے ہوں تو مستوجب حد ہے اور نبیندہ وغیرہ دوسری چیزوں میں نشہ معتبر ہے لہذا مصنف نے فرمایا کہ حد خمر حد نشہ اسکی کوڑے مرد آزاد کے واسطے ہیں اور کپڑے اتارنے سے یہ مراد ہے کہ ستر پوشی سے نا لک پڑے

اتارے جائیں۔ واث کا نہ حیدر الخندہ اربعون لات الوق منصف علی ما عرفت۔ اور اگر غم پینے والا یا بھینڈ وغیرہ سے نشہ میں ہونے والا کوئی غلام ہو تو اس کی حد چالیس در سے ہیں کیونکہ رتیق ہونا مسر کو آدھی کرتا ہے۔ ومن اقرب شرب الخمر ادا سکونہم رجع لم یجد لانه خالص حق اللہ تعالیٰ۔ اور جس شخص نے شراب پینے کا یا کسی مسکر سے نشہ میں ہونے کا اقرار کیا پھر اپنے اقرار سے پھر گیا تو اس کو حد نہیں ماری جائے گی کیونکہ یہ خالص حق الہی ہے۔ وثبت الشرب بشہادۃ شاہدین وثبت بالاقتراع مرة واحدة ومن ابی یوسف انه یشتغل بالاقتراع مرتین وهو فلیک الاختلاف فی السرة وسنبینا ہناکی انشاء اللہ تعالیٰ۔ اور شراب پینا یعنی غم یا کسی مسکر کا پینا دو گواہوں کی گواہی سے یا ایک بار اقرار کرنے سے ثابت ہو جاتا ہے اور امام یوسف سے ایک روایت ہے کہ دوبار اقرار دو مجلسوں میں شرط ہے اور یہ اختلاف نظیر اس اختلاف کی ہے جو چوری کے اقرار میں ہے اور اس کو م سر قہ کے باب میں انشاء اللہ تعالیٰ بیان کریں گے۔ ولا یقبل فیہ شہادۃ النساء مع الرجال لان فیہا شبهۃ البدیۃ وتہمة الضلال والنسب۔ اور شراب پینا کی حد میں مردوں کے ساتھ عورتوں کی گواہی قبول نہیں کیونکہ عورتوں کی گواہی میں بدل ہونے کا شبہ ہے اور معمول بمسک کی تہمت ہے۔ والسکرات الذی یجد هو الذی لا یعقل منطقاً لا قلیلاً ولا کثیراً ولا یعقل الرجل من المرأة وقال هو الذی یجدہ و قال هو الذی یجدہ و یختلط کلامہ لانه هو السکرات فی العرف والیہ مال اکثر المشائخ و قالہ انه یخفف اسباب الحدود باتصاھا درداً الحد ونہایۃ السکرات یغلب السرور علی العقل فیسلبہ التیسیؤ بن شئی و شئی و مادون ذلک لا یعول عن شبہۃ المعصو والمعتبر فی القدح المسکونی حق الحرمۃ ما قالہ بالاجماع اخذاً بالاحتیاط والیشافی فی التنبؤ بظہور اثرہ فی مشیتہ وحوکاتہ و اطوانہ و هذا یقتضون فلا معنی لا اعتبار کا۔ اور مست نشہ جس کو حد ماری جائے وہ شخص ہے کہ جو کلام کو نہ سمجھے نہ تفہم داور نہ بہت اور مرد کو عورت سے قریب نہ کرے اور شیخ مصنف نے فرمایا کہ یہ امام ابو حنیفہ کا قول ہے اور صاحبین نے فرمایا کہ مست نشہ وہ شخص ہے جو ہذیان بکے اور جس کا اکثر کلام غلط ہو کیونکہ عرف میں اسی کو مست کہتے ہیں اور صاحبین ہی کے قول کی جانب اکثر مشائخ جھکے ہیں (اور یہی فتویٰ کے واسطے مختار ہے کیونکہ امام کی دلیل ضعیف ہے۔ مف)

اور امام کی دلیل یہ ہے کہ حدود کے اسباب میں کامل مرتبہ کا سبب لیا جاتا ہے تاکہ حدود رہا اور انتہا نشہ یہ ہے کہ سرور یہاں تک عقل پر غالب ہو کہ اس کو دو چیزوں میں امتیاز باقی نہ رہے اور جب اس سے کم نشہ ہو تو وہ ہوش کے شبہ سے خالی نہیں ہے اور شراب کے سوائے دوسری مسکرات میں حرام ہونے کے بارے میں وہی پیالہ حرام ہوگا جس کے پینے سے ہذیان و اختلاط کلام ہو جائے اسی کو تینوں اماموں نے بمنظر احتیاط اختیار کیا ہے۔ اور شافعی رحمہ اللہ نشہ کے بارہ میں اقرار ظاہر ہونے کا اعتبار کرتے ہیں یعنی نشہ کا اثر اس کے حرکات، رفتار و باہت و پاؤں میں ظاہر ہو حالاکہ یہ بات لوگوں میں متفاوت ہوتی ہے تو اس کو اعتبار کرنے کے کچھ معنی نہیں ہیں یعنی بعض آدمی قوی ہوتا ہے کہ باوجود نشہ کے اس کی حرکات میں تغیر نہیں ہوتا اور بعض کمزور ہوتا ہے کہ بدوں نشہ کے ہوش میں جھومتا اور لڑکھڑاتا ہے۔ ع۔ اور واضح ہو کہ سوائے شراب کے دیگر مسکرات میں جب تک نشہ ہو پینا حرام نہیں ہے۔ پس اگر تین پیالہ تک اس کو نشہ نہ ہوا تو یہ مباح ہے اور اگر چوتھے پیالہ پر نشہ ہو گیا تو یہ ہی اخیر پیالہ حرام ہے اور نشہ ہونے سے یہاں

بالا اتفاق یہ مراد ہے کہ اس کا کلام بذیان و مختلط ہو لیکن نصف سے زائد کلام ایسا ہونا چاہیے اور اگر نصف کلام ٹھیک ہو تو وہ نشہ میں مست نہیں ہے۔ جھنگ۔ وچرس وانیون حرام ہے لیکن خمر سے ان کی حرمت کم ہے اور اگر ان کے کھانے سے نشہ ہوا تو اس کو سد نہیں ماری جائے گی بلکہ قنبر مر دیا جائے گا۔ الجوبہ۔ لیکن تحقیق یہ ہے کہ جھنگ۔ مباح ہے کیونکہ وہ گھاس ہے لیکن اس سے نشہ میں ہونا حرام ہے۔ النہی عن النایۃ۔ د۔

میں کہتا ہوں کہ یہ چیزیں مسکرنہیں ہیں کیونکہ مسکر کا مادہ گرم ہے اورانیون وچرس سرد و خشک ہیں پس ان کی حرمت اوجہ تخریر و تغیر کے ہے یعنی اعضا کو جیس کدنا اور خواس میں فتور ڈالنا بدلیل حضرت ام سلمہ رضی اللہ عنہا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ہر مفرود و مخدر سے نہی فرمائی۔ رواہ ابو داؤد و اسناد حسن۔ اور شامی نے شیخ ابن عجمہ وغیرہ سے نقل کیا کہ جس شخص کوانیون کھانے کی عادت ہو گئی تو اس کو حلال نہیں ہے کہ اسی بر قائم رہے و لیکن اگر ایک بار گ چھوڑنے میں ہلاکت یا مرض کا خوف ہو تو اس کو آہستہ آہستہ ترک کرے یہاں تک کہ بالکل چھوٹ جائے۔ ش۔ اگر کسی معجون کی ترکیب میںانیون کا جو مقلوب ہو تو مفنا لفقہ نہیں ہے اور اسی ترکیب سے بچوں کو دنیا بھی مضائقہ نہ ہو گا۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔ م۔ اگر نشہ میں کوئی شخص مرتد ہو گیا تو صحیح نہیں ہے اور اس کی زوجہ اس پر حرام نہ ہوگی۔ ت۔ ولا یجحد السکون یا قوادہ علی نفسه لزیادۃ احتفال الکذب فی اقوادہ فیجتاح لدہرۃ لانہ لما لص حق اللہ تعالیٰ بخلاف حد القذف لان فیہ حق العبد والسرکات فیہ کالصاحی عقوبۃ علیہ کما سائر تصرفانہ ولوارتداد السکات لانتہین منہ امرانہ لان الکفر من باب الاعتقاد فلا یتحقق مع السکر ولہذا قول ابی حنیفہ رحمہ اللہ فی ظاہر الروایۃ لکن ۱۰ اگر مست نشہ نے اپنے اوپر اقرار کیا تو حد نہیں مارا جائے گا کیونکہ اس کے اقرار میں جھوٹ کا زیادہ احتمال ہے تو حد دور کرنے کے واسطے جیلہ معتبر ہو گا کیونکہ یہ حد تو خالص حق الہی ہے بخلاف حد قذف کے کیونکہ اس میں بندہ کا حق متعلق ہے اور اس میں جو مست نشہ ہو اور جو ہوش میں ہو دونوں برابر ہیں تاکہ مست نشہ اپنی سزا کو پہنچے جبے اس کے دیگر تصرفات طلاق و اعتاق وغیرہ اس پر نافذ کئے جاتے ہیں لیکن اگر مست نشہ مرتد ہو گیا تو اس کی زوجہ اس سے بائینہ نہ ہوگی کیونکہ کفر تو اعتقادی چیز ہے تو نشہ کے ساتھ میں اس کا تحقق نہ ہو گا۔ اور یہ امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کا قول ہے اور ظاہر الروایۃ میں مرتد ہو چلے گا نہ لیکن ظاہر الروایۃ کو چھوڑ کر قول اول مختار ہے۔

باب حد القذف

یہ باب زنا کا بہتان لگانے کے بیان میں ہے۔ زنا کا بہتان لگانا بالاجماع کبیرہ گناہ ہے۔ الفتح۔ اور اگر اس نے غیر محسن کو قذف کیا جیسے کسی سفیرہ یا ملوکہ کو یا کسی آزادہ عورت کو جو خود بیک حرمت کرتی ہے تو یہ سفیرہ گناہ ہے۔ النہر۔ واذاقذف الرجل رجلاً فصنا او مولاة محصنة بصریح الزنا وطلب المقذوف بالحد حدۃ الحاکم ثمانین سوطان کان حوالہ قولہ تعالیٰ والذین

یوموت المحصنات الی ان قال فاجلدوهم ثمانین جلدۃ الایۃ والمراۃ الوحی بالزنا والجماع فی انفس
اشارۃ الیہ وهو اشتراط اربعۃ من الشہدۃ وهو مختص بالزنا ولیشترط مطالبۃ المقذوف لان
نیہ حقہ من حیث دنع العار واحصان المقذوف لہاتین۔ اگر کسی شخص نے کسی مرد محصن یا عورت
محصنہ کو صریح زنا کے ساتھ تہمت لگائی یعنی درحقیقت شرع میں وہ زانی نہیں ہے بلکہ اس نے
پہتان کیا اور مقذوف نے حد کا مطالبہ کیا تو حاکم اس کو حد قذف کے اسی درجے مارے گا اگر
آزاد ہو بدلیل قولہ تعالیٰ والذین یوموت المحصنات تا قولہ فاجلدوہم ثمانین جلدۃ۔ یعنی جو لوگ محصنہ
عورتوں کو رمی کرتے ہیں پھر وہ اپنے قول پر چار گواہ نہیں لائے تو ان کو اتنی دے مارو اور دیکھیں ان کی
گواہی قبول نہ کرو آخر محمدؐ۔ اور بالاجماع آیت میں رمی سے زنا مراد ہے اور نفس میں اس کی جانب
اشارہ ہے اور وہ اس طرح کہ چار گواہوں کی شرط فرمائی کیونکہ چار گواہ فقط زنا کے واسطے مخصوص
ہیں اور یہاں دو شرطیں لگائی۔ ایک یہ کہ جس کو قذف کیا گیا وہ اس حد کا مطالبہ کرے کیونکہ شرم و عار
دور ہونے کی راہ سے اس کا حق ہے درم یہ کہ مقذوف محصن ہو کیونکہ آیت میں محصنات کی قید ہے من
اور جب شریک بن سحاح کو ہلال بن امیہ نے اپنی زوجہ کے ساتھ زنا کرنے کا دعویٰ کیا تو آنحضرت صلی اللہ
علیہ وآلہ وسلم نے فرمایا کہ اس بات کے گواہ لاؤ ورنہ تیری پیٹھ پر حد ہوگی۔ کافی الصمیم۔ اور جب اللہ
تعالیٰ نے حضرت ام المومنین عائشہ رضی اللہ عنہا کی براءت وحی قرآن میں نازل فرمائی تو آنحضرت
صلی اللہ علیہ وسلم نے میر پر یہ آیات سنائیں اور میر سے اتر کر حسان بن ثابت اور مسطح بن اثاثہ وحنہ بنت
جحش کو حد قذف مارے جلنے کا حکم دیا۔ کما رواہ احمد والبوداد والترمذی والنسائی وابن ماجہ۔ بالحد
مقذوف کے دعویٰ پر قاذف کو یکم قرآن حد ماری جائے گی۔ قال ویفوق علی اعضائہ لہا مرق حد الزنا
اور یہ درجے قاذف کے اعضا پر متفرق مارے جائیں گے چنانچہ حد زنا میں گزر چکا۔ ولا یجوز من
شیاء لان سبہ غیو مقطوع بہ فلا یقام علی الشدة بخلاف حد الزنا۔ اور قاذف کو اپنے کپڑوں سے
ننگا نہ کیا جاوے کیونکہ حد قذف کا سبب قطعی نہیں ہے تو سختی کے ساتھ یہ حد قائم نہ کی جائے گی بخلاف
حد زنا کے۔ غیر انہ یمنع منہ الغرور والحشود ذلک یمنع ایصال الالہ بہ۔ لیکن اس کی پوسٹیں اور
لبادہ ویشو بھراڈ کپڑا اتار لیا جائے گا کیونکہ ایسے کپڑے سے اس کو چوڑے کا اثر نہیں پہنچے گا۔ و ان کات
القاذف بعد اجلد اربعین سوطا لکات الرق والاحصان ان یقرن المقذوف حوا قلا بالثا سلسا
عفیفا من نعل الزنا اما المحوی فلا ینطلق علیہ اسم الاحصان قال اللہ تعالیٰ فعلیہن
نصف ما علی المحصنات من العذاب اعلم الخ والحو والعقل والبلوغ لان العار لا یلحق بالصبی
والجنون لعدم تحقق نعل الزنا ومنہما ما لا سلام لقولہ علیہ السلام من اشرك بالله فلیس
بمحصن والعفة لان غیر العیف لا یلحقہ العار وکذا القاذف صادق فیہ۔ اور اگر تہمت لگائے
والا کوئی غلام ہو تو اس کو چالیس درجے پڑیں گے کیونکہ رقیق ہے اور مقذوف کے محصن ہونے کے
یہ معنی ہیں کہ آزاد عاقل بالغ مسلمان اور نعل زنا سے پاک دامن ہو پس قید آزادی اس واسطے کہ رمی پر
احصان کا نام لیا جاتا ہے۔ چنانچہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا فعلیہن نصف ما علی المحصنات من العذاب

اور محسنات سے آزاد عورتیں مراد ہیں اور عقل و بلوغ کی قید اس واسطے ہے کہ طفل و مجنون کو عار نہیں لاحق ہوتا کیونکہ ان دونوں سے زنا نہیں متحقق ہوتا ہے اور اسلام کی قید اس واسطے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جس نے اللہ تعالیٰ کے ساتھ شرک کیا وہ محسن نہیں ہے۔ رواہ اسحاق۔ اور عفت کی قید اس واسطے ہے کہ جو عفت نہ ہو اس کو شرم نہیں لاحق ہوتا اور قاذف بھی اپنے قول میں سچا ہے۔ ومن نفی نسب غیبرہ قال لست لابیک بنانہ یجد دھنا اذا کانت امہ حرۃ مسامۃ لانہ فی الحقیقۃ قذف لامہ لان النسب انما ینفی عن الزانی لا عن غیبرہ۔ جس نے دوسرے کے نسب کی نفی کی اور کہا کہ تو اپنے باپ کا نہیں ہے تو اس کو حد ماری جائے گی اور یہ اس وقت ہے کہ مقذوف کی ماں آزادہ مسلمہ ہو کیونکہ نسب کی نفی کرنا درحقیقت اس کی ماں کو زنا کاری کی تہمت ہے کیونکہ نسب صرف زانی سے نفی کیا جاتا ہے نہ دوسرے سے ف۔ اور اگر اس کی ماں کسی غیر کی باندی ہو جس سے اس کے باپ نے نکاح کیا ہو تو یہ شخص اپنی ماں کے مالک کا غلام ہے تو قاذف کے قول کے یہ معنی ہونے کے کہ تو اپنے باپ کا نہیں بلکہ اپنے مولیٰ کا ہے اور اس سے نسب کی نفی لازم نہ ہوگی اور اگر کہا کہ تو اپنے ماں باپ کا نہیں ہے تو حد نہیں مارا جائے گا۔ ومن قال لخیبرہ ف غضب لست بن ثلاث لابیه الذی یدعی لہ یجد ولو قال فی غیبر غضب لا یجد لان عند الغضب یؤاد بہ حقیقۃ سبالہ فی غیبرہ یؤاد بہ المعاتبۃ بنفی مثاہلہ باکاف اسباب المدردۃ۔ جس نے دوسرے سے کہا کہ تو فلاں کا بیٹا نہیں ہے یعنی جس باپ سے وہ پکارا جاتا ہے اس سے نفی کی تو حد قذف ماری جائے گی۔ اور اگر غصہ میں یہ کہہ نہ ہو تو حد نہیں ماری جائے گی کیونکہ غصہ کی حالت میں گالی دینے کے طور پر اس کلام سے حقیقی معنی مراد ہوں گے اور بدرون غصہ کے اس لفظ سے چشم نمائی مقصود ہوتی ہے گویا کہا کہ خلق و مروت میں تو اپنے باپ کے مشابہ نہیں ہے۔ ولو قال لست بابن ثلاث یعنی جدہ لم یجد لانہ صادق فی کلامہ ولو نسبہ الی جدہ لا یجد ایضاً لانہ قد ینسب الیہ مجازاً۔ اور اگر کہا کہ تو فلاں کا بیٹا نہیں ہے اور فلاں سے اس کے دادا کا نام لیا یعنی کہا کہ تو اپنے دادا کا بیٹا نہیں ہے تو حد نہیں مارا جائے گا کیونکہ وہ اپنے کلام میں سچا ہے اور اگر کہا کہ تو اپنے دادا کا بیٹا ہے تو بھی حد نہیں مارا جاتا کیونکہ مجازاً کہیں دادا کی طرف نسبت کرتے ہیں۔ ولو قال لہ یا بن الزانیۃ وامہ مینۃ محسنۃ فطالب الابن یجد کاحد القاذف لانہ قذف محسنۃ بعد موتہا۔ اور اگر کسی مرد کو کہا کہ اوجھتال کے بچے حالانکہ اس کی ماں محسنہ مرچکی ہے پس بیٹے نے مدناذرا کا دعویٰ کیا تو قاذف کو حد ماری جائے گی کیونکہ اس نے ایک محسنہ عورت کو اس کے مرنے کے بعد زنا کاری کہا۔ پہتا۔ لگایا سے بخلاف اس کے اگر وہ عورت زندہ ہوتی پھر مر جاتی تو حد ساقط ہو جاتی۔ البتہ یہ۔ ولایطالب بحد القذف للیبت الامن یقع القذف فی نسبہ بقذفہ وهو الولد لان العار یقع بہ لکان الجنیۃ فیکون القذف متناولاً لہ یعنی وعدۃ الشافی حیث حق المطالبۃ لکل وارث لان حد القذف یورث عندہ علی ما ینبغ وعندنا ردایۃ المطالبۃ لیس بطریق الارث بل لما ذکرنا ولہذا یشتب عندنا للعموم عن الميراث بالقبول ویشتب لولد النیت کما یشتب لولد الابن بخلاف النعمۃ ویشتب لولد الولد حال قیام الولد بخلاف الزحف۔ اور مسمت کے واسطے حد قذف کا مطالبہ

کوئی نہیں کر سکتا سوائے اس شخص کے جس کے نسب میں میت کے قذف سے عیب و عار لاحق ہو اور وہ باپ و فرزند ہے یعنی اور بہن یا نبی باپ اور دادا و بھروسہ یا نبی کی جانب بیٹا بیٹی وان کی اولاد نیچے درجہ تک ہو کیونکہ والد یا اولاد کو حریت کے لحاظ سے بوجہ قذف کے عار لاحق ہوگا تو میت کو قذف کرنا فی الواقع ان سب کو شامل ہے اور امام شافعی کے نزدیک میت کی طرف سے ہر وارث کو مطالبہ کا اختیار ہے کیونکہ ان کے نزدیک حد قذف بھی میراث ہوتی ہے۔ چنانچہ ہم بیان کریں گے اور ہمارے نزدیک مطالبہ کا استحقاق بوجہ میراث نہیں ہے بلکہ اس وجہ سے کہ اس کے قذف میں یہ لوگ بھی شامل ہیں لہذا جو شخص میراث سے محروم ہو مثلاً اس نے میت کو قتل کیا ہو اس کو حد قذف کے مطالبہ کا ہمارے نزدیک اختیار ہے اور جیسے پسر کی اولاد مطالبہ کر سکتی ہے ویسے ہی دختر کی اولاد کو بھی مطالبہ قذف کا استحقاق ہے اور اس میں امام محمد کا اختلاف ہے اور اگر فرزند زندہ ہو تو اس کی زندگی میں فرزند کی اولاد کو اپنے دادا یا نانا میت کے قذف کا مطالبہ پہنچتا ہے اور اس میں فرزند کا اختلاف ہے۔ واذاکان المقذوف محصنا جازلا بنہ الکافر والعبدان یطالب بالحد خلافا لفرعہ یقول المقذوف یتناولہ معنی الرجوع العارالیہ ویس طریقہ الارث عندنا فصار کما اذاکان متنا دلالہ صریحہ ومعنی ولتاتہ عبرہ بقذف محصن فیماخذہ بالحد وھذا لان الاحصان فی الذی ینسب الی الزنا شرط لیقع تعبیرا علی الکمال ثم یرجع ھذا التعبیر الکامل الی ولدہ والکفر لانی فی اھلیۃ الاستحقاق بخلاف ما اذا تناول القذف لنفسہ لانہ لم یوجد التعبیر علی الکمال لفقد الاحصان فبالتسبیب الی الزنا۔ جس شخص کو زنا کی تہمت لگائی گئی اگر وہ محصن ہو تو اس کے بیٹے کو مطالبہ حد کا اختیار ہے اگر بیٹا کافر یا کسی کا غلام ہو۔ اور اس میں زفر رحمہ اللہ کا خلاف ہے وہ کہتے ہیں کہ یہ تہمت فی المعنی اس بیٹے کو بھی شامل ہے کیونکہ شرم و عار اس کی طرف رجوع ہوتی ہے۔

اور ہمارے نزدیک یہ بطریق میراث نہیں ہے تو ایسا ہو گیا کہ گویا یہ تہمت بظاہر و باطن اس کو شامل ہے۔ اور ہماری دلیل یہ ہے کہ تہمت لگانے والے نے مقذوف کے بیٹے کو اس طرح عار دلانی کہ اس کے محصن باپ کو تہمت لگائی تو بیٹا اس قاذف کو حد قذف کے واسطے ماخوذ کرے گا۔ اس وجہ سے کہ جس شخص کو زنا کی نسبت لگائی جائے اس کا محصن ہونا شرط ہے تاکہ عار دلانا پورے طور پر واقع ہو پھر یہ پوری عار اس کے فرزند کی جانب رجوع کرے گی یعنی فرزند مطالبہ حد کا مستحق ہوگا اور ایسے استحقاق میں کافر ہونے سے لیاقت نہیں جاتی ہے بخلاف اس کے اگر اس کا فریا غلام کو خود قذف کیا گیا تو وہ اپنا مطالبہ نہیں کر سکتا ہے کیونکہ اس کو عار دلانا پورے طور پر نہیں پایا گیا کیونکہ اس میں احصان نہیں پایا جاتا ہے اگرچہ زنا کی نسبت دی گئی ہو۔ ویس للعبدان یطالب مولاہ بقذف امہ المحرمۃ ولا یتطلب ان یطالب اباءہ بقذف امہ المحرمۃ المسلمۃ لان المولی لا یعاتب بسبب عبدہ وکذا اللاب بسبب ابنہ ولھذا لابقام الوالد بولدہ ولا السید لعبدہ ولوکان لھا ابنت من غیرہ لہ ان یطالب لتحقق السبب والغدام الدائم۔ اگر غلام کے مولی نے غلام کی آزادانہ کو قذف کیا یا لہجے بیٹے کی آزادہ مسلمہ ماں کو قذف کیا تو غلام یا پسر کو حد قذف کے مطالبہ کا اختیار نہیں ہے کیونکہ مولیٰ بہ نسبت اپنے غلام کے عذاب نہیں کیا جائے گا اور اسی طرح باپ بسبب اپنے پسر کے عذاب نہ کیا جائے گا۔

اسی وجہ سے پسر کو قتل کرنے سے باپ قصاص میں قتل نہیں کیا جاتا اور نہ غلام کو قتل کرنے سے مولیٰ قصاص میں قتل ہوتا ہے ہاں اگر اس عورت کا کوئی بیٹا دوسرے شوہر سے ہو تو اس کے مطابق کا اختیار ہے۔ کیونکہ سبب یعنی قذف موجود ہے اور روکنے والی چیز نہ ہونے کی وجہ سے لیکن یہ حکم دنیاوی ہے اور آخرت میں اگر جھوٹ تہمت لگائی پھر بغیر توبہ کے مر گیا تو عذاب ہو گا۔ چنانچہ حدیث ابو ہریرہ میں ہے کہ جس نے اپنی مملوک کو زنا کی تہمت لگائی تو قیامت کے روز اس پر حد قائم کی جائے گی مگر آنکہ وہ ایسا ہی ہو جیسا مولیٰ نے کہلے رواہ البخاری و مسلم۔ ومن قذف غیرہ فمات المقذوف بطل الحد وقال الشافعی لا یبطل ولومات بعد ما اقيم بعض الحد بطل الباقی عندنا خلافا لہ بنا علی انہ یمرث عندنا لا لولہ ث ولا خلاف ان نیہ حق الشرع وحق العبد نانہ مشروع لدفع العاد عن المقذوف وهو الذی ینتفع بہ علی الخصوص نعمت هذا الوجه حق العبد ثم انہ مشروع لاجراء منہ سمی حدا والمقصود من شرع الواجواخلاص العالم عن الفساد وهذا آیۃ حق الشرع ویکل ذلک لشہد الاحکام واما تعارضت الجہتان فالشافعی ہما مال الے تغیب حق العبد لتقدیم الحق العبد باعتبار حاجتہ وغناہا الشرع ونحن صرنا الی تغلیب حق الشرع لان ما للعبد من الحق یتولاه مولاه فیصیر حق العبد مرعیایہ ولا کذلک عکسہ لانہ لا ولایۃ للعبد فی استیفاء حقوق الشرع الا نیابۃ وهذا هو الاصل المشہور الذی یتخرج علیہ الفروع المختلف فیہا منها الارش بحجری فی حقوق العباد لا فی حقوق الشرع ومنها العفو فانہ لا یتبع عفو المقذوف عندنا ویصح عندہ ومنها انہ لا یجوز الاعتیاض عنہ ویجوز فیہ التداخل وعندہ لا یجوز وعن ابی یوسف فی العفو مثل قولہ للشافعی ومن اصحابنا من قال ان الغالب حق العبد وخروج الاحکام والاول اظهر۔ اگر زید نے خالد کو قذف کیا پھر خالد مر گیا تو حد قذف باطل ہو گئی اور شافعی نے فرمایا کہ باطل نہیں ہوگی اور اگر زید پر مقحوظی حد قائم کی گئی تھی کہ خالد مر گیا تو ہمارے نزدیک باقی حد باطل ہو جائے گی بخلاف قول شافعی کے اس بنا پر کہ حد قذف ان کے نزدیک میراث ہو جاتی ہے اور ہمارے نزدیک میراث نہیں ہوتی اور اس میں کچھ خلاف نہیں کہ حد قذف میں ایک حق شرع ہے اور دوسرا حق بندہ ہے کیونکہ حد قذف اس واسطے مشروع ہے کہ مقذوف سے عار دفع ہو اور وہی خاص کر اس سے نفع اٹھاتا ہے۔ پس اس راہ سے اس میں بندہ کا حق ہے پھر وہ اس واسطے بھی مشروع ہے کہ لوگوں کو ایسی بات کہنے سے زجر ہو اور اسی سے اس کا حد نام رکھا گیا ہے۔ اور زجر کرنے والی حد کے مشروع کرنے سے مقصد یہ ہے کہ عالم فساد سے خالی ہو اور یہ حق شرع ہونے کا نشان ہے اور ان دونوں میں سے ہر ایک حق کے واسطے کچھ احکام شاہد ہیں اور جب دونوں طرفین متعارض ہوں تو شافعی رحمہ اللہ نے اس جانب میل کیا کہ اس میں بندہ کا حق غالب ہے تاکہ بندہ کا حق مقدم رکھا جائے۔ اس نظر سے کہ بندہ ایک محتاج ہے اور شرع محتاج نہیں ہے اور ہم نے اس جانب میل کیا کہ اس میں حق شرع غالب ہے کیونکہ جو کچھ بندہ کا حق ہے اس کا متولی خود بندہ کا مالک یعنی اللہ تعالیٰ ہے تو حق بندہ کی ہر طرح نگہداشت رہی اور اس کے برعکس نہیں ہے کیونکہ بندہ کو حقوق شرع حاصل کرنے میں کوئی ولایت نہیں ہے مگر بطور نیابت کے اور یہی اصل مشہور ہے جس پر ہمارے دشافعی کے درمیان فروع کے احکام مختلف

نکلتے ہیں۔ از انجملہ یہ کہ بندوں کے حقوق میں میراث جاری ہوتی ہے اور حقوق شرع میں جاری نہیں ہوتی یعنی حد قذف میں بھی ان کے نزدیک میراث ہوگی اور از انجملہ عفو ہے کہ اگر مقتذوف عفو کرے تو ہمارے نزدیک نہیں معصم ہے یعنی بحق شرع حد جاری ہوگی اور شافعی کے نزدیک معصم ہے اور از انجملہ یہ ہے کہ قذف کا عوض لے لینا جائز نہیں ہے یعنی ہمارے نزدیک نہیں جائز ہے کیونکہ حق الہی غالب ہے اور اس میں تداخل جاری ہوگا یعنی اگر کئی آدمیوں کو قذف کیا تو سب کے واسطے ایک حد ماری جائے گی اور شافعی کے نزدیک تداخل نہیں ہوگا۔ اور عفو کی صورت میں ابو یوسف سے مثل قول شافعی کے روایت آئی ہے اور ہمارے اصحاب حنفیہ میں سے بعض نے کہا کہ اس میں بندہ کا حق غالب ہے اور مثل شافعی کے احکام نکلے لیکن قول اول اظہر ہے و اس پر عامہ مشائخ ہیں۔ النہایہ۔ ومن اتى بالقذف ثم رجع لم يقبل رجوعه لان للمقتذف فيه حقا فيكذب به في الرجوع بخلاف ما هو خالص حق الله لانه لا مكذب له فيه۔ اور جس شخص نے زنا کا بہتان لگائے کا اقرار کیا پھر اس اقرار سے پھر گیا تو اس کا پھر ناقبول نہ ہوگا کیونکہ اس میں مقتذوف کا حق متعلق ہوگا تو وہ پھرنے میں اس کی تکذیب کرے گا بخلاف ایسی حد کے جو خالص حق اللہ عزوجل ہے کیونکہ اس کے اقرار سے پھرنے میں کوئی جھٹلانے والا نہیں ہے۔ ومن قال لعوبی یا نبطی لم یجد لانه یواد به التشبيه في الاخلاق اعدام الفصاحة وكذا اذا قال لست لعوبی لما قلنا۔ اگر کسی نے عمری آدمی کو کہا کلو بطنی تو اس کو حد نہیں ماری جائے گی کیونکہ اس سے بد اخلاقی میں یا نصیح نہ ہونے میں تشبیہ دینا مراد ہوتا ہے یعنی زنا کا بہتان نہیں ہے اور اسی طرح اگر عمری سے کہا کہ تو عمری نہیں ہے تو بھی یہی حکم ہے اسی وجہ سے کہ بد اخلاقی میں تشبیہ مقصود ہے۔ ومن قال لوجل یا ابن ما اسماء فليس بقائف لانه یواد به التشبيه في المجرور والسماحة والصفا لان ماء السماء لقب به لصفائه وسمائه۔ اگر کسی نے دوسرے سے کہا کہ او آسمانی پانی کے بچے تو وہ قذف کرنے والا نہ ہوگا کیونکہ اس لفظ سے خشخشیہ جو امر دوسری صفائی میں تشبیہ مقصود ہوتی ہے کیونکہ آسمانی پانی کا لقب بوجہ صفائی و سخاوت کے ہے یعنی جیسے آسمانی پانی بے میل اور بشارت برستا ہے اسی طرح اس شخص کا لفظ خالص و سخی ہے اور ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی حدیث دربارہ حضرت اسماعیل علیہ السلام کی والدہ ہاجرہ کے روایت کر کے کہا کہ نہنہ امکم یا بنی ماء السماء یعنی امے آسمانی پانی کی اولاد یہی تمہاری والدہ ہے رواہ البخاری۔ اس سے ظاہر ہے کہ یہ لفظ بطور تعریف ہے نہ بطور مذمت۔ م۔ ذات نبیہ الی امہ او خالہ ادالی تادج امہ فليس بقاذف لان كل واحد من هؤلاء يسمى ابا اما الاول فلقوله تعالى نبي الهك والاله ابائكم و اسمعيل واسحق واسماعيل كان عماله والشاق لقوله عليه السلام الخال اب والثالث للتربية۔ اگر کسی کو اس کے چچا یا ماموں یا ماں کے شوہر کی طرف نسبت کیا یعنی اس کو اس کے چچا کا فرزند یا ماموں کا فرزند یا سوتیلے باپ کا فرزند کہا تو وہ قاذف نہ ہوگا کیونکہ ان لوگوں میں سے ہر ایک کو باپ بولتے ہیں چنانچہ چچا کو باپ کہتا اس آیت میں ہے۔ نعبد الله والاله آباءكم و اسمعيل واسحق واسماعيل۔ یعنی حضرت یعقوب کے بیٹوں نے یعقوب کو جواب دیا کہ ہم عبادت کریں گے آپ کی پروردگار اور آپ کے باپوں ابراہیم واسمعیل واسحاق علیہم السلام کے پروردگار کی حالانکہ اسماعیل علیہ السلام یعقوب علیہ السلام کے چچا تھے۔

اور ماموں کو باپ کہنا اس دلیل سے کہ حدیث میں آیا کہ ماموں باپ ہے (ولیکن یہ حدیث غیر صحیحہ ہے
 ہاں مسند الفردوس میں یہ روایت ہے کہ جس کا والد زندہ نہ ہو تو ماموں اس کا والد ہے۔ الزیلعی) اور سنیلا
 باپ بوجہ تربیت کے باپ کہلاتا ہے۔ ومن قال لغيره زنا في الجبل وقال منيت مصعود الجبل حد و هذا
 عند ابی حنیفۃ والابی یوسف وقال محمد لا یحد لذت المہموز منه للمصعود حقیقۃ قالت امرأتہ من العرب
 ع دارق الی الخیرات زنا فی الجبل۔ و ذکر الجبل یقودہ مراد اولہما انہ یستعمل فی الفاحشۃ مہموزا یضارح
 من العرب من یمہز العین المہموز وحالۃ الغضب والسباب تعین الفاحشۃ مراد یمنزلۃ ما اذا قال یا زانی
 زنا ت و ذکر الجبل انہما یعین المصعود مراد اذا کانت مقرونا بکلمۃ علی اذہو المستعمل فیہ ولو قال زنا ت
 علی الجبل قیل لا یحد لہما قلنا وقیل یحد للمعنی الذی ذکرنا۔ اگر کسی نے دوسرے سے عربی زبان
 میں کہا کہ زنا ت فی الجبل اور دعویٰ کیا کہ میری مراد یہ بھی کہ تو بہاڑ پر چڑھا تو قبول نہ ہوگا اور اس کو
 حد قذف ماری جائے گی اور یہ امام ابو حنیفہ والبیوسف کا قول ہے اور امام محمد نے کہا کہ حد نہیں
 ماری جائے گی کیونکہ لفظ زنا ت جو ہمزہ کے ساتھ ہے وہ درحقیقت چڑھائی کے معنی میں ہے
 یعنی زنا کاری کے معنی میں مجنا ہے چنانچہ عرب کی ایک عورت نے اپنے فرزند کو کہہ دارق
 الی الخیرات زنا فی الجبل۔ یعنی بہاڑ پر چڑھنے کی طرف خبیوں کی طرف چڑھ جا اور بہاڑ کا ذکر
 کرنا اسی معنی کو متعین کرتا ہے یعنی بہاڑ پر چڑھنا مراد ہے اور بہاڑ پر زنا کرنا مراد نہیں ہے اور
 امام ابو حنیفہ والبیوسف کی دلیل یہ ہے کہ زنا ت بالف کی طرح زنا ت ہمزہ بھی فعل فاحشہ کے معنی
 میں بولا جاتا ہے کیونکہ بعض عرب خفیف الف کو ہمزہ کہتے ہیں جیسے ہمزہ کو ہکا الف کہتے ہیں اور
 غصہ اور گائی گلویج کی حالت معنی فاحشہ مراد ہونے کو متعین کرتی ہے بمنزلہ اس کے کہ اگر کہا یا زانی
 یا کہا زنا ت تو یہی مقصود ہے اور جبیل بہاڑ کا ذکر کرنا جبیل چڑھائی کے معنی مراد ہونا متعین
 کرے گا کہ علی الجبل بکھے یعنی بہاڑ پر چڑھا کیونکہ یہی محاورہ متعارف ہے۔ اور اگر کہا کہ زنا ت علی الجبل
 تو بعض نے کہا کہ حد نہیں ماری جائے گی کیونکہ حرف نعلی کے ساتھ چڑھائی کے معنی متعین میں یعنی تو
 بہاڑ پر چڑھا اور بعض نے کہا کہ حد قذف ماری جائے گی کیونکہ غصہ کی حالت سے بدکاری کے معنی
 متعین ہیں یعنی مراد یہ کہ تو نے بہاڑ میں زنا کیا۔ ومن قال لاخو یا زانی فقال لابل انت فانہما یحد
 ان معناه لابل انت ذات اذھی کلمۃ عطف یستدرک بیہا الغلط فیصیر المحبب المدکور فی الاقل مذکور
 فی الثانی۔ اگر کسی نے دوسرے سے کہا کہ یا زانی پس اس نے جواب دیا کہ نہیں تو بلکہ تو زانی ہے اس
 واسطے کہ کلمہ بلکہ واسطے عطف کے آتا ہے جس سے غلطی سابق رفع کی جاتی ہے تو اول کلام میں جو خبر
 مذکور تھی وہ دوسرے میں مذکور ہو جائے گی۔ ومن قال لامراتہ یا زانیۃ فقال لابل انت حدت
 المواتۃ ولا لعان لانہما قاذبان وقذفہ یوجب اللعان وقذفہا الحد فی البدایۃ بالحد ابطال اللعان
 لذات الحد و فی القذف لیس یاہل لہ ولا ابطال فی مکسہ اصلہ فیعتال للحد و اذا اللعان فی معنی الحد۔
 اگر مرد نے اپنی زوجہ سے کہا کہ اوزانیہ پس عورت نے کہا کہ نہیں بلکہ تو ہے تو عورت کو حد قذف
 ماری جائے گی اور دونوں میں لعان نہ ہوگا اس کی وجہ یہ ہے کہ شوہر اور زوجہ دونوں باہم قذف کرنے

والے ہیں اور مرد کا قذف کرنا لعان کو واجب کرتا ہے اور عورت کا قذف کرنا حد واجب کرتا ہے اور عورت پر پہلے حد مار دینے میں لعان مٹا جاتا ہے کیونکہ جو حد قذف میں حد مارا گیا ہو وہ لعان کی لیاقت نہیں رکھتا ہے اور پہلے لعان کرنے میں حد قذف باطل نہیں ہوتی لہذا لعان دور کرنے کے واسطے ہی حید ہوگا کیونکہ لعان تو حد زنا کے معنی میں ہے۔ ولو قالت زینت بک فلا حد ولا لعان ومعناہ قالت بعد ما قال لہا یا زانیۃ لوقوع الشک فی کل واحد منہما لانہ یحتمل انہا ارادت الزنا قبل النکاح فنجب الحد دون اللعان لتصدیقہا ایاء وانعدامہ منہ و یحتمل انہا ارادت زنائاً ما کان معک بعد النکاح لان ما ملک احد غیرک وهو الموانی فی مثل هذه الحالة ومن هذا الاعتبار یجب اللعان دون الحد علی المرأة لوجود القذف منہ وعدمہ منہا بخلاف ما قلنا۔ اور اگر زوجہ نے شوہر کے جواب میں کہا کہ میں نے تیرے ساتھ زنا کیا ہے تو حد واجب نہ ہوگی اور نہ لعان اور اس کے معنی یہ ہیں کہ جب شوہر نے اس کو یا زانیہ کہا تو اس کے جواب میں اس نے کہا کہ میں نے تیرے ساتھ زنا کیا ہے تو حد یا لعان کچھ واجب نہ ہوگی۔ اس واسطے کہ دونوں میں سے ہر ایک میں شک ہوگا کیونکہ شاید عورت کی مراد یہ ہو کہ قبل نکاح کے تیرے ساتھ زنا کیا ہے تو اس صورت میں حد واجب ہوگی اور لعان واجب نہ ہوگا کیونکہ عورت نے شوہر کے قول کی تصدیق کی اور شوہر کی طرف سے تصدیق نہیں پائی گئی اور شاید عورت کی مراد کہ میرا زنا یہی وطنی ہے جو تیرے ساتھ بعد نکاح کے پائی گئی کیونکہ میں نے سوائے تیرے کسی مرد کو اپنے اوپر قابو نہیں دیا ہے اور ایسی حالت میں یہی مراد ہوتی ہے اور اس اعتبار پر لعان واجب ہوگا اور عورت پر حد قذف واجب نہ ہوگی۔ کیونکہ شوہر کی طرف سے بہتان زنا یا یا گیا اور زوجہ کی طرف سے نہیں پایا گیا۔ پس جب دونوں احتمال میں تو وہی نکلا جو ہم نے بیان کیا ہے کہ شک کی وجہ سے نہ حد قذف واجب ہوگی اور نہ لعان واجب ہوگا۔ ومن اقربولہ ثم نفاء فانہ یلاعن لادن النسب لزمہ باترادیہ وبالنفی بعدہ وصار قاذفاً فیلاعن۔ اگر شوہر نے پہلے فرزند کا اقرار کیا پھر نفی کی تو اس پر لعان واجب ہوگا کیونکہ پہلے اس کے اقرار سے نسب لازم ہو گیا پھر جب نسب کی نفی کی تو زوجہ کو زنا کی تہمت دینے والا ہوگا پس لعان کرے گا۔ وان نفاء ثم اقربہ حد لانہ لما اکذب بنفسہ بطل اللعان لانہ حد منودی صیو الیہ من ردة النکاب والاصل فیہ حد القذف فاذا بطل النکاب بطل الحد بالاصل۔ اور اگر شوہر نے پہلے فرزند کی نفی کی پھر اقرار کیا کہ میرا ہے تو شوہر کو حد قذف ماری جائے گی، کیونکہ جب اس نے اپنے آپ کو جھوٹا بتلایا تو لعان باطل ہو گیا کیونکہ لعان بضرورت ہے یعنی شوہر و زوجہ میں سے ہر ایک دوسرے کی تکذیب کرتا تھا بدین گواہوں کے تو ناچار لعان لیا گیا۔ اور اصل اس میں حد قذف واجب تھی پس دونوں طرف کا جھوٹا مٹا یعنی مرد نے اپنے آپ کو جھوٹا بتلایا تو اصل یعنی حد قذف پر عمل ہوگا۔ والولد ولد فی الوجهین لاترادیہ بہ سابقاً ولا حقاً واللعان یصح بدون قطع النسب کما یصح بدون الولد۔ اور بچہ دونوں صورتوں میں اس کا بچہ ہوگا کیونکہ اس نے بچہ کا اقرار خواہ پہلے کیا خواہ پچھے کیا ہے اور لعان واقع ہونا بدون قطع نسب کے صحیح ہے جیسے بدین فرزند کے صحیح ہے۔ وان قال لیس بانی ولا بک فلا حد ولا لعان لانہ انکرا لولادۃ یتاہ لا یصیر قاذفاً۔ اور اگر شوہر نے زوجہ سے کہا کہ یہ میرا بیٹا

نہیں اور نہ تیرا بیٹا ہے تو حد یا لعان کچھ واجب نہ ہوگا کیونکہ اس نے ولادت سے انکار کیا اور اس سے قذف کرنے والا نہیں ہوتا ہے۔ ومن قذف امرأۃ ومعها اولادہ لا یعرف لہم اب او قذف الملائکۃ بولد والولد حی او قذفہا بعد موت الولد فلا حد علیہ لقیام امارۃ الزنا ومنہا دہی ولادۃ ولد لاب لہ نفقات العقۃ نظرا الیہا وہی شروط الاحصان۔ اگر کسی نے ایسی عورت کو زنا کا بہتان لگایا جس کے ساتھ ایسی اولاد موجود ہے جن کا باپ نہیں معلوم ہوتا یا اس نے ایسی عورت کو قذف کیا جس نے اپنے شوہر سے اپنے بچے کی بابت لعان کیا تھا حالانکہ وہ بچہ زندہ ہے یا اس کے مرنے کے بعد اس عورت کو قذف کیا تو قاذف پر حد قذف نہ ہوگی کیونکہ عورت سے آثار زنا موجود ہیں یعنی ایسا کچھ جناس کا باپ نہیں ہے۔ پس بنظر ان آثار کے عورت سے عفت جاتی رہی اور احصان کی شرط ہے کہ عفت موجود ہو۔ ولو قذف امرأۃ لا عفت بغير ولد فعیدہ الحد لا لعدم امارۃ الزنا۔ اور اگر ایسی عورت کو قذف کیا جس نے بغیر بچہ کے لعان کیا ہے تو اس کو حد قذف ماری جائے گی کیونکہ زنا کی علامت نہیں موجود ہے۔ اگر کہا جائے کہ عورت کے حق میں لعان بجائے زنا کے ہونا صرف شوہر کے حق میں ہے اور غیروں کے حق میں نہیں ہے۔ قال دمن وطئ دھیا لھو اما فی غیر مملکہ لہم یحد قاذفہ لغوات العقۃ دہی شروط الاحصان ولات القاذف صادق والا صل فیہ ان من وطئ وطیحا واما لعیۃ لا یجب الحد بقذفہ لان الزنا وھو الوطئ المحرم لعیۃ وات کات محوما لغیۃ یحد لانتہ لیس بزنا فالوطئ فی غیر المملک من کل وجہ ومن وجہ حرام لعیۃ وکذا الوطئ فی المملک والحرمة مؤبدۃ فان کانت المحرمۃ موقتۃ فالحرمة لیسغیرہ والوجہ فیہ یشترط ان یکون المحرمۃ المؤبدۃ ثابتۃ بالاجماع او بالحدیث المشہور لتکون ثابتۃ من غیر تردد۔ جس نے اپنی غیر ملک میں حرام وطی کی تو اس کے قذف کرنے والے کو حد نہیں ماری جاتی ہے کیونکہ عفت جاتی رہی حالانکہ عفت شرط احصان ہے اور اس لئے کہ قاذف اپنے قول میں سچا ہے اور اصل اس باب میں یہ ہے کہ جس نے ایسے وطی کی جو اپنی ذات سے حرام ہے تو اس کے قاذف کو حد نہیں ماری جائے گی۔ کیونکہ زنا ایسی وطی کا نام ہے جو بذاتہ حرام ہو اور اگر یہ وطی اپنی ذات سے خارج کسی وجہ سے حرام ہو تو اس کے قاذف کو حد ماری جائے گی کیونکہ یہ زنا نہیں ہے پس اگر ایسی عورت سے وطی کی جو کسی وجہ سے ملک میں نہیں ہے یا ہر وجہ سے ملک میں نہیں ہے تو یہ وطی ذاتی حرام ہے اور اسی طرح اگر ملک نکاح یا ملک رقبہ موجود ہونے کے ساتھ وطی کی لیکن یہ عورت اس پر دائمی حرام ہے تو بھی حرمت بالذات ہے اور اگر دہی کی حرمت کسی وقت تک ہو جیسے حالت حیض میں وطی حرام ہے تو یہ حرمت بوجہ امر خارج کے ہے اور الوجہ فیہ رعد اللہ دائمی حرمت میں یہ شرط کرتے ہیں کہ اس کا ثبوت باجماع یا بحدیث مشہور ہو تاکہ اس کا ثبوت بغیر تردد ہو اور اس اصل کے مسائل آئندہ بیان فرمائے چنانچہ لکھا۔ بیانہ من قذف دھلا دھلی جاریۃ مشکوکہ بیتہ دین آخر فلا حد علیہ لعدم المملک من وجہ۔ بیان یہ کہ جس نے ایسی باندی سے وطی کی جو اس کے اور غیر کے درمیان مشترک تھی پس کسی نے اس کو زانی کہا تو اس پر حد قذف نہ ہوگی کیونکہ ایک راہ سے ملک نہیں ہے۔ وکذا اذا قذف امرأۃ ذنت فی نصرانیتھا التحق الزنا منها شرعا لا لعدم المملکۃ ولھذا وجب علیہا الحد۔ اور اسی طرح اگر ایسی عورت کو زنا کی تہمت دی جو اپنی نصرانیت و کفر کی حالت میں زنا کر چکی

ہے تو قاذف پر حد نہ ہوگی کیونکہ شرعاً اس سے زنا متحقق ہو چکا کیونکہ ملکیت ندارد دھنی اسی واسطے اس عورت پر حد واجب ہوئی۔ ولو قذف رجلاً اثمہ دھنی مجوسیۃ ادا مراءتہ وہی حالئس اور مکاتبہ لہ فعلیہ الحد لان الحرمة مع قیام الملك دھنی موقتہ فكانت الحرمة لغيره فلم یکن نارا ومن ابی یوسف نے ان دھنی المكاتبۃ یسقط الاحصان وهو قول زفر لان الملك زائل فی حق الوطی ولهذا یلزمہ العقر بالوطی ونحن نقول ملك الذات باقی والحرمة لغيره اذہی موقتہ۔ اور اگر ایسے شخص کو تہمت دی جس نے اپنی مجوسیہ باندی سے یا اپنی زوجہ سے حالت حیض میں یا اپنی مکاتبہ سے دھنی کی تو قاذف پر حد ماری جائے گی کیونکہ ملک قائم ہونے کے ساتھ حرمت ہے اور حرمت صرف ایک وقت تک محدود ہے تو یہ حرمت ذاتی نہ ہوئی بلکہ حرمت خارجی ہے تو یہ زناوند ہوا۔ اور امام ابو یوسف سے روایت ہے کہ اپنی مکاتبہ سے سے دھنی کرنے میں احصان ساقط ہو جاتا ہے اور یہی زفر کا قول ہے کیونکہ دھنی کے حق میں ملکیت زائل ہے اسی وجہ سے مولیٰ پر دھنی کا عقر لازم آتا ہے اور ہم کہتے ہیں کہ اس کی ذات کی ملکیت باقی ہے اور یہ حرمت خارجی ہے کیونکہ ایک وقت تک محدود ہے نہ سے یعنی اگر کتابت نسخ ہو جائے تو اس کے ساتھ دھنی کرنا حلال ہو جائے۔ ولو قذف رجلاً اثمہ دھنی اختہ من الرضاعۃ لا یحد لان الحرمة موبدۃ وهذا هو الصیح جس شخص نے اپنی باندی سے جو اس کی رضاعی بہن ہے دھنی کر لی تو اس کے قاذف کو حد نہیں ماری جائے گی کیونکہ باوجود ملک کے یہ حرمت دائمی ہے اور یہی حکم صحیح ہے۔ ولو قذف مکاتبۃ مات وترك ذلاً واحداً علیہ لثمکن الشبهة فی الحرمة لثمکن اختلاف الصحابة اگر مکاتبہ کو زنا وکی تہمت لگائی اور وہ ادائے کتابت کے لائق مال چھوڑ کر مر گیا تو اس کے قاذف پر حد واجب نہ ہوگی کیونکہ اس کی آزادی میں شبہ پیدا ہو گیا کیونکہ اس میں صحابہ رضی اللہ عنہم کا اختلاف ہے۔ ولو قذف مجوسیاً تزوج بامہ ثم استلم بعد مندا ابی حنیفۃ رحمہ و قال لا حد علیہ وهذا ابن ساد علی ان تزوج المجوسی بالحدام لہ حکم الصحۃ فیما بینہم عندہ خلافاً لہما وقد مر فی النکاح۔ اگر مجوسی نے اپنی ماں سے نکاح کر کے دھنی کی تھی پھر وہ مسلمان ہو گیا اور اس کو کسی نے زانی کہا تو امام ابو حنیفہ کے نزدیک قاذف کو حد ماری جائے گی اور صاحبین نے کہا کہ اس پر کچھ حد نہیں ہے اور یہ مسئلہ اس بناء پر ہے کہ اگر مجوسی نے اپنی دائمی محرمات سے نکاح کیا تو امام ابو حنیفہ کے نزدیک مجوسیوں میں صحیح ہے اور صاحبین کے نزدیک نہیں صحیح ہے چنانچہ نکاح اہل شرک میں یہ مسئلہ بیان ہو چکا۔ واذا دخل المحوی داراً فایا بان فقد ذف مسلماً حد لان فیہ حق العبد وقد التزم الیقا وحقوق العباد ولانہ طمع فی ان لا یؤذ فیكون ملتزماً ان لا یؤذی وموجب اذاہ۔ اگر کوئی حربی امان لے کر دارالاسلام میں آیا اور اس نے کسی مسلمان کو زنا کا بہتان لگایا تو اس کو حد ماری جائے گی کیونکہ اس میں بندہ کا حق ہے اور حربی نے بندوں کا حق ادا کرنے کا التزام کر لیا تھا اور اس وجہ سے کہ حربی کی طمع یہ تھی کہ اس کو کوئی ایذا نہ دے تو اس نے بھی یہ التزام کر لیا تھا کہ کسی کو ایذا نہ دے گا اور نہ ایسی بات کرے گا کہ جس سے ایذا پہنچے۔ واذا احد المسلم فی قذف سقطت شہادتہ وان تاب وقال الشافعی لقبل اذا تاب دھنی تعرف فی الشہادات۔

اگر کبھی مسلمان کو تہمت لگانے کی وجہ سے حد ماری گئی تو اس کی گواہی ساقط ہوگی اگرچہ توبہ کرے۔ اور شافعیؒ نے کہا کہ جب توبہ کر لی تو گواہی قبول ہوگی۔ اور یہ مسئلہ کتاب الشہادات میں معلوم ہوگا۔ واذا حد الکافر فی قذف لم یجن شہادۃ علی اہل الذمۃ لان له الشہادۃ علی جنسہ فتود تسمۃ لحدہ فان اسلم قبلت شہادۃ علیہم وعلی السلیین لان ہذہ شہادۃ استفادہا بعد الاسلام فلم تدخل تحت الرد بخلاف العبد اذا حد حد القذف ثم اعتق حیث لا تقبل شہادۃ لانه شہادۃ لہ اصلا فی حال الرق فان رد شہادۃ بعد العتق من تمام حدہ۔

اور اگر کافر کو حد قذف میں حد ماری گئی تو اس کی گواہی ذمی کافروں پر قبول نہ ہوگی کیونکہ کافروں کی گواہی کافروں پر جائز ہوتی ہے مگر قذف کی گواہی بطور تہمتہ حد کے رد کردہ سی جائے گی۔ پھر اگر اس کے بعد وہ مسلمان ہو گیا تو اس کی گواہی ذمیوں و مسلمانوں سب پر قبول ہے۔ کیونکہ اس گواہی کو اس نے اسلام کے بعد پایا تو یہ رد ہونے میں داخل نہ ہوگی بخلاف مسلمان غلام کے کہ اگر اس کو حد قذف ماری گئی پھر وہ آزاد کیا گیا تو اس کی گواہی قبول نہ ہوگی کیونکہ غلامی کی حالت میں اس کی گواہی نہ تھی تو بعد آزادی کے اس کی گواہی بطور تہمتہ حد کے رد کی جائے گی جسے اور کافر کے واسطے کافروں پر گواہی تھی وہ بطور تہمتہ کے رد ہو چکی پھر بعد اسلام کے جو اس نے گواہی کا کامل استحقاق حاصل کیا وہ دوبارہ رد نہ ہوگا ہاں اگر اسلام میں قذف کر کے حد ماری جائے تو اس کی گواہی رد ہو جائے گی۔ فان منوب سوطانی قذف ثم اسلم ثم منوب ما بقی جازت شہادۃ لان رد بشہادۃ متمم للحد ینکون صفة لہ والمقام بعد الاسلام بعض الحد فلا یكون رد الشہادۃ صفة لہ وین ابی یوسفؒ انہ ترد شہادۃ اذا اذنی تابع الاکتواء الاول اھم۔ اور اگر کافر کو قذف میں ایک درہ مارا گیا پھر وہ مسلمان ہو گیا۔ پھر اس کو باقی حد ماری گئی تو اس کی گواہی جائز ہے کیونکہ گواہی رد کرنا اس کی حد کا تہمہ ہے تو اس کی صفت ہوگی اور اسلام کے بعد جس قدر مقام کی گئی وہ پوری نہیں ہے تو گواہی رد ہونا اس کی صفت نہ ہوتی اور ابو یوسفؒ سے روایت ہے کہ اس کی گواہی رد کر دی جائے گی کیونکہ کم کو زیادہ کے تابع کیا جائے گا اور قول اولیٰ امح ہے فیہ اور اگر بعد مسلمان ہونے کے اس کو پوری حد ماری گئی تو بالاتفاق گواہی قبول نہ ہوگی۔ کہ۔ قال ومن قذف اذنی او شرب غیر مرفوعہ فحد نہولذ لک کلمہ اما الاغتراف فلات المقصد من اقامۃ الحد لحق اللہ تلے الاثر جاد و احتمال حصولہ بالاول تاثم ینکون شہادۃ فوات المقصد فی الشاف و هذا بخلاف ما اذا ذنی وقذف وسرق لا شرب لا من المقصود من کل جنس غیر المقصود من الاثر فلا یتداخل اما القذف فالغلب فیہ عندنا حق اللہ ینکون ملحقا بہما وقال الشافعیؒ ان اختلفت المقذوف اذا المقذوف بہ وهو الزنا لا یتداخل لات الغلب فیہ حق العبد عندہ۔ اگر ایک شخص نے قذف کیا یا زنا کیا یا شراب پی اور یہ اس نے کئی بار کیا پھر وہ ایک بار حد مارا گیا تو یہ سب کے واسطے ہو جائے گی۔ چنانچہ زنا و شراب و خوامی کی صورت میں حق الہی کے واسطے حد قائم کرنے سے مقصود یہ ہے کہ زنا و شراب و خوار کو زجر ہو اور ایک بار حد قائم

کرنے سے یہ مقصد حاصل ہو جانے کا احتمال ہے ۔

تو دوسری بار میں یہ مقصد ہو جانے کا شبہ ثابت ہو گیا اور حدود کو جو مشبہات کے دور کر دیتے ہیں ۔ بخلاف اس کے اگر اس نے زنا کیا اور زنا کا بیٹان لگایا اور چوری کی اور شراب پی پھر حد ماری گئی تو ایک ہی حد کافی نہ ہوگی کیونکہ ہر جنس کی حد سے دوسرا مقصد ہے تو داخل نہ ہوگا رہا قذف کا بیان تو ہمارے نزدیک اس میں حق اللعز وجل غالب ہے تو وہ بھی حد زنا و شراب عواری سے ملحق ہوگی ۔ اور شافعی نے فرمایا کہ اگر مقذوف جدا جدا ہوں یا جس کے ساتھ قذف کیا یعنی زنا وہ جدا جدا بیان کیا تو داخل نہ ہوگا کیونکہ شافعی کے نزدیک اس میں حق العبد غالب ہے ۔

فصل فی التعزیر [یہ فصل تعزیر کے بیان میں ہے ۔ ومن قذت عیدا ادا مة اوام ولد او کا ذرا یا زنا و عذولانہ جنایۃ قذت وقد امتنع وجوب الحد لفقد الاحصان فوجب التعزیر ۔ جس نے کسی غلام یا باندی یا ام ولد یا کافر کو زنا کاری کی تہمت لگائی تو اس کو تعزیر دی جائے گی کیونکہ درحقیقت یہ قذف کا جرم ہے مگر حد قذف اس واسطے امتنع ہوئی کہ مقذوف محصن نہیں ہے تو تعزیر واجب ہوئی ۔ وكن اذا قذت مسلما بغیر الزنا فقال یا فاسق او یا کافر او یا نجیث او یا سارق لانه اذا والحق الشین به ولامدخل للقیاس فی الحدود فوجب التعزیر لانه یشیع بالتعزیر غایتہ فی الجنایۃ الاولی لانه من جنس ما یجب بہ الحد و فی الوجه الثانی الراسۃ الی الامام ۔ اور اسی طرح اگر کسی مسلمان کو زنا کے سوائے کوئی بدل لفظ کہا پس اگر کہا کہ یا فاسق یا کافر یا اذنبیث یا اوچور تو بھی تعزیر دی جائے گی ۔ کیونکہ اس نے مسلمان کو اذیت دی اور اس کے ساتھ عیب لاحق کیا اور حد دو میں قیاس کو کچھ دخل نہیں ہے تو تعزیر واجب ہوئی ولیکن اسی صورت میں جبکہ غیر محصن کو زنا کاری کی تہمت دی ہے انتہا درجہ کی تعزیر دی جائے گی کیونکہ یہ عیب اس جنس سے ہے جس کی بابت حد واجب ہوتی ہے اور دوسری صورت میں یعنی جبکہ یا فاسق وغیرہ کہا ہے امام کل رائے پر ہے فے چلے جس قدر تعزیر دے ۔ م ۔ ولو قال یا حمار یا خنزیر لم یعزل لانه مال الحق الشین به للیقین بنفیہ وقیل فی عوفنا یعزل لانه بعد مستلوی قیل ان کان المسبوب من الاشراف کالفقہاء والعلماء یعزل لانه یحققہم الرحۃ بذلک وان کان من العامة لا یعزل وھذا حسن والتعزیر اکثرہ قصۃ وقلثون سوطا و اقلہ ثلاث جلدات وقال ابو یوسف یشیع بالتعزیر غمما وسبعین سوطا والاصل فیہ قولہ علیہ السلام من بلغ حدا فی غیر حد فهو من المعتدین وانا العدم تہلیفہ حد انا یوحنیفۃ ومجملہ نظروال ادنی الحد وہو حد العبد فی القذف فصرفا الیہ وذلک اریعوت فنقصا منہ سوطا و ابو یوسف ۷۷ اعتبارا قل الحد فی الاحواز لخال اصل هو الحریۃ ثم نقص سوطا فی روایۃ عنہ وھو قول من فرموا ہو القیاس و فی ہذا الروایۃ نقص خستہ وھو ما اثر من علی بن قنفذہ ثم قدر الدن فی الکتاب ثلاث جلدات لان ما دونھا لا یتبع یہ الزجر و کرم مشائخنا ان ادعوا علی ما یبرہ الامام یقدر بقدر ما یعلم لہ من عذولانہ یمتثل باختلاف الناس و من ابی یوسف ۸۸ اتہ علی قدر علم الجرم وصغورہ و منہ انہ یقرب کل نوع من یاہ ینقرب العین والقبلة من حد الزنا والقذف بغیر الزنا من حد القذف ۔ اور اگر اس کو کہا کہ لے لے گدھے یا لے سور تو تعزیر نہیں دی جائے گی کیونکہ اس نے کوئی عیب لاحق نہیں کیا کیونکہ ایسا نہ ہونا یقین ظاہر ہے اور بعض نے فرمایا

کہ جس شخص کو ایسا لفظ کہا گیا کہ اگر وہ اشراف میں سے ہر جسے علما و اولاد حضرت علی کرم اللہ وجہہ تو کہنے والے کو تعزیر دی جائے گی کیونکہ اسے لفظ سے وحشت لاحق ہوگی اور اگر وہ شخص عوام میں سے ہو تو تعزیر نہیں دی جائے گی۔ اور یہ قول اس تفصیل کے ساتھ اچھا ہے یعنی اسی پر فتویٰ ہوگا اور تعزیر کی اکثر مقدار انائیس درے ہیں اور کمتر مقدار تین درے ہیں اور ابو یوسف نے کہا کہ اکثر مقدار پچھتر درے ہیں اور اصل اس باب میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کا یہ فرمان ہے کہ جس نے غیر حد میں حد کی مقدار پانچواں وہ عدل سے تجاوز کرنے والا ہے رواہ البیہقی و بخاری و مسلم۔

اور جب تعزیر کو حد تک پہنچانا جائز نہ ہوا تو امام ابو حنیفہ و محمد نے کمتر حد کو دیکھا اور وہ قذف کی صورت میں غلام کی حد ہے پس اسی جانب پھرا اور چونکہ یہ چالیس درے ہیں تو اس سے ایک درہ کم کر دیا اور ابو یوسف رحمہ اللہ تعالیٰ نے آزادی کی کمتر حد یعنی اتنی درے کو دیکھا کیونکہ اصل تو آزادی ہے۔ پھر ایک روایت یہ کہ اس میں سے ایک درہ کم کر کے اناٹنی درے رکھے اور یہی زجر کا قول اور یہی قیاس ہے۔ اور دوسری روایت جو کتاب میں مذکور ہے اس میں پانچ درے کم کر دیے کیونکہ یہ حضرت علی کرم اللہ وجہہ سے ماخوذ ہے۔ پس انہیں کی تقلید کر لی (ذکرہ البغوی فی شرح السنہ عن ابن ابی لیلی) پھر کتاب میں تعزیر کی ادنی مقدار تین درے بیان کئے۔ کیونکہ اس سے کم میں زجر حاصل نہیں ہوتا اور ہمارے مشائخ ماوراء النہر نے بیان کیا کہ کمتر تعزیر امام کی رائے پر ہے پس اس کی رائے میں جس قدر سے زجر حاصل ہو جاری کرے۔ کیونکہ یہ بات مختلف لوگوں کے لحاظ سے مختلف ہے (یعنی بعض کو دو ایک درے سے جو زجر حاصل ہوتا ہے وہ دوسرے کو دس درے سے حاصل ہوتا ہے) اور ابو یوسف نے روایت ہے کہ انہوں نے جرم کی بڑائی و چھٹائی کے اندازہ پر مقدار مقرر کی اور یہ بھی ان سے روایت ہے کہ ہر قسم کے جرم کو اپنی جنس سے متعلق کرے۔ پس اگر اجنبیہ عورت کو باحقاق سے چھو یا بوسہ لیا تو اس کو حد زنا سے قریب کرے اور اگر قذف کیا یعنی زانی کے سوائے فاسق وغیرہ دیگر الفاظ سے قذف کیا تو اس کو حد قذف سے قریب کرے فاسق واضح ہو کہ ایک حدیث میں آیا کہ سوائے حد و الہی کے دس درے سے اوپر نہ مارے رواہ البخاری و مسلم۔ لیکن امام ابو حنیفہؒ مالک وشافعی وغیرہ جمہور نے کہا کہ دس سے زیادہ کرنا جائز ہے۔ کیونکہ صحابہ رضی اللہ عنہ نے اس سے زیادہ سزا دی ہے۔ اور خود حضرت عمرؓ رضی اللہ عنہما سے زیادہ ثابت ہے پس اگر یہ حدیث کے مخالف ہوتا تو صحابہ ان پر انکار کرتے۔ قال داؤد بن ابی الامام ان یضرب اے الضرب فی التعزیر الحمیس فعل لانہ صلیح تعزیر و قد ورد الشروع بہ فی الجملة حتی جازات یتقنی بہ فجاز ان یضرب الیہ و لہذا لم یشرع فی التعزیر بالتمہۃ قبل ثبوتہ کما مشرع فی الحد لانہ من التعزیر۔ اور اگر امام کی رائے میں آوے کہ تعزیر میں مار کے ساتھ قید خانہ میں رکھنا بھی بطحا دے تو ایسا کرنا جائز ہے کیونکہ قید خانہ میں جس کو قید کرنا تعزیر کے لائق ہے اور یہ فی الجملة مشرع میں وارد ہے حتیٰ کہ خالی جس جائز ہے تو ضرب و حبس کا ملنا بھی جائز ہے لہذا تعزیر کی صورت میں تہمت ثابت ہونے سے پہلے جس کو نامشروع نہیں ہے جیسے حد کی صورت میں مشروع ہے کیونکہ یہ تعزیر میں سے ہے فاسق یعنی اگر کسی شخص پر کسی حد کی گواہی دی گئی مانند زنا یا شراب خواری کے تو ثابت ہونے سے پہلے اس کو قید خانہ میں رکھے پھر جب ثبوت ہو جاوے تو اس کو سزائے حد دی جائے گی۔

قال واشتد الضرب التعزیر لانه جرى التحقیف فیه من حیث العدد فلا یخفف من حیث الوصف کیسہ
بودی الی نوات المقصود ولہذا لم یخفف من حیث التفریق علی الاعضاء - اور سب سے زیادہ سختی سے
دورہ مارنا تعزیر میں ہوتا ہے کیونکہ اس میں تعداؤں کی راہ سے تخفیف کی گئی ہے تو مار کی راہ سے تخفیف نہ کی
جائے گی تاکہ مقصود قوت ہونے لگے۔ نو بہت نہ پہنچے اسی واسطے تعزیر میں یہ تحقیف نہیں کہ اعضاء پر متفرق
مارے جاویں۔ قال ثم حد الزنا ولانه ثابت بالکتاب وحد الشرب ثبت بقول الصحابة ولانه اعظم
جناية حتی شرع فیه اللجم۔ پھر تعزیر کے بعد حد زنا میں سختی ہے کیونکہ اس کا ثبوت قرآن مجید سے
ہے اور شراب بخواری کی حد باجماع صحابہ رضی اللہ عنہم ثابت ہے اور اس لئے کہ حد زنا کا جرم بہت بڑا
ہے حتیٰ کہ اس میں سنگا کرنا مشروع ہے۔ ثم حد الشرب لان سببه متیقن به ثم حد القذف لان
سببه محتمل لاحتمال كونه صادقا ولانه جرى فیه التغلیظ من حیث رد الشهادة فلا یخفف من حیث
الوصف۔ پھر حد زنا کے بعد شراب بخواری سخت ہے کیونکہ اس کا سبب شراب پینا یقینی ہے۔ پھر
اس کے بعد حد قذف ہے کیونکہ اس کے سبب یعنی قذف میں احتمال ہے کیونکہ شاید قاذف سچا ہو۔
اور اس لئے کہ اس حد میں گواہی مردود ہونے کی راہ سے سختی ہو گئی ہے تو مار کی راہ سے سختی نہ کی
جائے گی۔ ومن حد الامام ادعززة فہات فذمہ حدہ لانہ فعل ما فعل یا مراء شروع و نزل
الامور لا یتقید بشروط اسلامۃ کالقصا و البزاع بخلاف الزوج اذا عزر و وجہ لانہ مطلق فیه
والاطلاقات یتقید۔ بشروط اسلامۃ کالمرور فی الطریق وقال الشافعی تجب الدیۃ فی بیت المال لان
الاتلاف خطایہ اذا التعزیر للتادیب غیر انہ تجب الدیۃ فی بیت المال لان نفع عملہ یرجع الی عامة المسلمین
فیکون الفور فی مالہم قلنا لما استوفی حق اللہ تبارک و تعالیٰ صارا کان اللہ امامہ من غیر واسطۃ
فلا یجب الفیات۔ اور جس شخص کو امام نے کوئی حد ماری یا اس کو تعزیر دی پس وہ مرگیا تو اس کا خون
یا طل ہے۔ یعنی اس کی دیت کا قصاص کچھ نہ ہوگا کیونکہ امام نے جو کچھ کیا وہ مشروع کے حکم سے کیا یعنی
وہ مشروع کی طرف سے اس کام کے واسطے مامور ہے اور مامور کا کام سلامتی کی شرط سے مقید نہیں ہوتا یعنی مامور پر
شرط نہیں ہوتی کہ ترے کام سے سلامتی باقی رہے جیسے آدمیوں کی قصد لینے والا یا جانوروں کا لشکر دینے
والا بخلاف شہر کے کہ جب اس نے اپنی زوجہ کو تعزیر دی تو وہ زوجہ کے نقصان عضو یا موت کا ضامن ہے کیونکہ
اسکو اپنی زوجہ کو سزا دینے کی ہر اجازت ہے یعنی اسکو مارنے کے واسطے مامور نہیں ہے اور اجازتوں میں یہ شرط ہوتی
ہے کہ سلامتی کو نقصان نہ پہنچے جیسے راہ سے گزرنے میں ہے (یعنی انسان کو اجازت ہے کہ راہ سے گزرے لیکن اگر اس کے
گزرنے سے کسی شخص کا نقصان ہوا تو وہ ضامن ہوگا) اور امام شافعی نے کہا کہ اگر امام کی تعزیر دینے سے وہ شخص ہلاک
ہو گیا تو اس کی دیت بیت المال میں واجب ہوگی۔ کیونکہ تعزیر میں تلف کر دینا خطبہ کیونکہ تعزیر صرف
اس واسطے ہے کہ ادب دیا جاوے لیکن اتنی بات ہے کہ امام کے مال پر یہ دیت نہ ہوگی۔ بلکہ
بیت المال میں واجب ہوگی کیونکہ امام کے کام کا نفع تمام مسلمانوں کو پہنچتا ہے تو تاوان بھی تمام مسلمانوں
کے مال میں واجب ہوگا اور ہم اس استدلال کا یہ جواب دیتے ہیں کہ امام نے جب حق اللہ عزوجل
کو اسی کے حکم سے حاصل کیا تو گویا ایسا ہو گیا کہ اللہ تعالیٰ نے محدود کو بغیر واسطہ موت دے دی

تو تادان واجب نہ ہوگا نہ حاصل یہ کہ امام کا فعل بوجہ مامور ہونے کے بجانب شرع منتقل ہے۔

کتاب السرقة

یہ کتاب چوری کے احکام میں ہے۔ السرقة فی اللغة اخذ الشيء من الغير علی سبیل الخفية والاستسار ومنه استراق السمع قال الله تعالى الا من استوف السمع وقد نذرت علیه اوصاف فی الشرقة علی ما یأتیک بیانہ انشاء الله قلے والمعنی اللغوی مراعى فیها ابتداء وانتهاء وابتداء لا غیر کما اذا نصب الجدار علی الاستسار واخذ المال من المالك مکابح علی البحار و فی الکبریٰ اعنی قطع الطريق مسارقة میں الامام لانه هو المتصدی لحفظ الطريق باعوانه فی المغزی مسارقة میں المالك او من يقوم مقامه۔

لغت میں چوری کے معنی کسی چیز کو دوسرے سے بطور خفیہ اور اس سے چھپا کر لے لینا کہلاتا ہے۔ اور اسی سے استراق السمع نکلا ہے چنانچہ اللہ قلے نے فرمایا۔ الا من استوف السمع۔ یعنی سوائے اس شیطان کے جو خفیہ کان لگا کر سن پھلگے اور لغوی معنی پر شریعت میں کچھ اوصاف بڑھائے گئے ہیں۔ چنانچہ ان کا بیان انشاء الله تعالیٰ آوے گا یعنی سرقة میں کچھ اوصاف زائد ہیں اور واضح ہو کہ شرعی سرقة میں لغوی معنی ابتداء و انتہاء دونوں میں معتبر ہیں یا نقطہ ابتداء میں معتبر ہیں جیسے کسی کی دیوار میں خفیہ نقب لگائی ولیکن نفس کر مال کو مالک سے کھلم کھلا لٹاؤں کے ساتھ لے لیا اور سرقة کبریٰ یعنی ربزنی میں امام کی آنکھ سے چوری ہے کیونکہ وہی اپنی فوج سے راہ کی حفاظت رکھتا ہے اور سرقة صغریٰ میں مالک مال یا اس کے قائم مقام کی آنکھ سے چوری ہے نہ غلام یہ کہ چوری میں آنکھ بچانا معتبر ہے۔ پس اگر مالک کی آنکھ بچائی یا مالک کے قائم مقام کی آنکھ بچائی مثلاً مالک نے کسی کے پاس ودیعت رکھنا یا کوئی اس سے مانگے گئے یا غضب کرے گیا تھا وہاں سے چوری کر لی یا راہ میں سلطان کی آنکھ بچا کر راہ والوں کا مال چھین لیا تو یہ سب چوری میں داخل ہے۔ قال اذا سرق العاقل البائع عشرة دراهم او ما یبلغ قيمة عشرة دراهم مضروبة من حرز لا شبهة فیہ وجب علیه القطع والاميل فیہ قوله تعالیٰ والسارق والسارقة فاطعوا یدیهما الذیة ولا ید من اعتبار العقل والبدن لان الجنایة لا یحقق دونهما والقطع جزء الجنایة ولا ید من التقدير بالمال الخفی لان الرغبات تفترق فی الحقیقۃ وکن الهمزة لا یحقیق رکنہ ولا حکمة الزجر لانها فیما یغلب والتقدير بعشرة دراهم مذہباً وعدنی الشافعی التقدير بربح وینار عند ما کانت عشرة دراهم لعمان القطع علی عهد رسول الله علیہ السلام ما کان الا فی ثمن البعین واقل ما نقل فی تقدیر عشرة دراهم والاعتماد بالعدل وهو البتقین یہ اولى غیر ان الشانوی یقول كانت قيمة الدینار علی عهد رسول الله علیہ السلام اثنا عشر درهماً والثلثة ربعها ولنا ان الاخذ بالاکثر فی هذا الباب اتی احتیالاً للدفع الحد وهذا لان فی الاقل شبهة عدم الجنایة وهي دائرة الحد وقد تأید ذلك بقوله علیہ السلام لا قطع الا فی دینار او عشرة دراهم واسم دراهم یطلق علی المضروبة هوناً لنهذایب بینک اشترط المعنوب کما قال فی الکتاب وهو ظاهر الروایة وهو الاصح رعاية لکمال الجنایة حتی لو سرق عشرة تبرأ قیمتها النقص من عشرة مضروبة لا یجب القطع والمعتبر وزن سبعة مثاقیل لانه المتعارف فی عامۃ

البلاد وقوله او ما يبلغ قيمته عشرة دراهم اشارة الى ان غير الدرهم اقل من قيمته بھا وان كان ذہبا ولا بد من حوز لا شبهة فيه لان الشبهة واسطة وسنينة من بعد انشاء الله تعالى۔ اگر عاقل بالغ نے دس درم یا ایسی چیز جس کی قیمت دس درم سکہ دار پہنچتی ہو مقام محفوظ سے چرائی جس میں کچھ شبہ نہیں ہے تو واجب ہوگا کہ چور کا ہاتھ کاٹا جائے اور اصل اس میں یہ آیت ہے۔ والسارق والسارقة فاقطعوا ايديهما الآية یعنی جس مرد نے چوری کی اور جس عورت نے چوری کی تو ان دونوں کے ہاتھ کاٹو آخر تک یعنی اس فعل کا عذاب یہی ہے اور عقل و بلوغ کا اعتبار ضرور ہے کیونکہ جرم بدون انکے متحقق نہیں ہوتا ہے (پس مجنون و طفل کا ہاتھ نہیں کاٹا جائیگا) اور بال غلطی کی حد مقرر کرنا ضروری ہے کیونکہ خیف مال میں رغبتوں میں فتور ہوتا ہے اور نیز ایسے خیف مال کو لینے والا اخفا نہیں کرتا ہے تو سرقة کا رکن نہیں متحقق ہوگا اور نہ رجز کا فائدہ مترتب ہوگا۔ کیونکہ حکمت زجر ایسی صورت میں ہے جو غالب واقع ہو پھر عار مذہب یہ ہے کہ تقدیر دس درم کے ساتھ ہے اور شافی کے نزدیک چوتھائی دینار ہو۔ اور امام مالک کے نزدیک تین درہم ہوں اور مالک و شافعی کی دلیل یہ ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے عہد میں ہاتھ کاٹنا نہیں واقع ہوتا تھا مگر جرمی و فعال کی قیمت میں اور اس کا اندازہ کم سے کم جو نقل کیا گیا وہ تین درہم ہیں اور کمتر کو لینا ادلی ہے کیونکہ اسی پر یقین ہے۔ لیکن شافعی یہ بھی کہتے ہیں کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے عہد میں ایک دینار بارہ درہم کا ہوتا تھا تو چوتھائی دینار تین درہم ہوا۔

اور ہمارے دلیل یہ ہے کہ اس باب میں سب سے زیادہ اندازہ کر لینا بہتر ہے تاکہ حد دور ہونے کا وسیلہ ہو یہ اس واسطے ہے کہ کمتر میں یہ شبہ باقی ہے کہ شاید جرم نہ ہو اور شبہ ایسی چیز ہے کہ وہ حد کو دور کرتا ہے۔ اور ہمارے اس مضامین کی تائید اس حدیث سے پہنچی کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے فرمایا کہ ہاتھ کاٹنا نہیں ہوتا مگر ایک دینار یا دس درہم میں۔ پھر قورم کا اطلاق عرف میں اسی پر ہوتا ہے جو سکہ دار ہو۔ اس سے ظاہر ہوا کہ سکہ دار ہونا شرط ہے جیسا کہ کتاب میں مذکور ہے اور یہی ظاہر الروایت اور یہی اصح ہے تاکہ کامل جرم کی رعایت ہو حتیٰ کہ اگر چاندی کا کھٹا چھو لیا جس کی قیمت سکہ دار دس درہم سے کم ہے تو ہاتھ کاٹنا واجب نہیں ہے۔ احمیٰ کہ اگر کوئی سکہ دار دس درہم چرائے جن کی مالیت کھڑے دس درہم سے کم ہے تو بھی قطع واجب نہیں۔ تا پھر دہم میں سات مثقال کا وزن معتبر ہے کیونکہ یہی تمام ملکوں میں مردوع ہے اور یہ جو مصنف نے فرمایا کہ یا ایسی چیز چورادے کہ جس کی قیمت دس درہم پہنچتی ہو تو یہ اشارہ ہے کہ وہ ہوں گے سولے جو چیز ہوں اس کی قیمت کا اندازہ درہموں سے معتبر ہے اگرچہ سونا ہو اور محفوظ مکان سے چرانا جس میں کچھ شبہ نہیں ضروری ہے کیونکہ شبہ حد کو دفع کرتا ہے اور ہم اس کو آئندہ انشاء اللہ تعالیٰ بیان کر سگے ف اگر کہا جائے کہ دینار سے اعتبار کیونکہ نہ ہوگا مالاکہ تم نے جو حدیث روایت کی اس میں ایک دینار کا اندازہ مذکور ہے تو جواب یہ ہے کہ دینار کی قیمت بھی دس درہم اور بھی بڑھ کر چالیس تک ہو جاتی ہے۔ لہذا ہم نے جانا کہ دینار سے دس درہم کی قیمت مراد ہے۔ اور توضیح کلام یہ ہے کہ قولہ قلنا۔ السارق والسارقة الخ۔ میں مال کی کوئی تقدیر نہیں ہے خواہ قلیل ہو یا کثیر ہو کیونکہ ایک دانہ گیہوں چرانے سے چوری صادق ہو جاتی ہے۔ اور حدیث ابی ہریرہ

میں ہے کہ اللہ تعالیٰ جو پر لعنت کرے کہ انڈا چراتا ہے پس اس کا ہاتھ کاٹا جاتا ہے اور رسی چڑھتا ہے پس اس کا ہاتھ کاٹا جاتا ہے کما رواہ البخاری و مسلم۔

اس سے بعض فقہاء نے کہا کہ قلیل و کثیر سب میں ہاتھ کاٹا جائے گا۔ اور جواب یہ کہ انڈا اور رسی بطور جنس ہیں تو یہ لازم نہیں آتا کہ ایک انڈا یا ایک رسی میں ہاتھ کاٹا جائے اور صحابہ رضی اللہ عنہم سے اجماع پایا گیا کہ انہوں نے خفیف چیز پر ہاتھ نہیں کاٹا تو کوئی مقدار ضرور ہے۔ پس مالک و شافعی و احمد کے نزدیک تین درہم ہیں چنانچہ ابن عمر کی حدیث میں ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک چور کا ہاتھ ایک چرمی ڈھال چرانے کے عوض میں کاٹا جس کی قیمت تین درہم تھی اور اسی کے مانند حدیث عائشہؓ میں ہے رواہ البخاری و مسلم۔ اور حدیث میں آیا کہ چور کا ہاتھ نہ کاٹا جائے مگر جو حقانی دینار میں۔ رواہ البخاری و مسلم و احمد و جو حقانی دینار اس وقت میں تین درہم تھا۔ ت۔ تو ترمذی نے کہا کہ اس پر بعض صحابہ کا عمل ہے جن میں ابوبکر صدیق و عثمان و علی رضی اللہ عنہم ہیں۔ اور ابن مسعود رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ قطع نہیں مگر ایک دینار یا دس درہم میں اور یہ حدیث مرسل ہے اور یہی قول سفیان ثوری و اہل کوفہ کا ہے۔ میں کہتا ہوں کہ مرسل ہمارے نزدیک حجت ہے اور امام محمد نے آثار میں کہا کہ دس درہم کی نقد یا آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم و حضرت عمر و عثمان و علی و ابن مسعود وغیرہم سے مروی ہے تو جب حدود میں اختلاف ہوا تو ہم نے معتد مقدار کو لیا یعنی دس درہم کو پھر ابن مسعودؓ سے لایا کہ عہد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم میں قطع دس درہم سے کم میں نہ تھا۔ انتہی۔ اور اس حدیث کو طحاوی و عبد الرزاق وغیرہ نے بھی روایت کیا اور ابن امین سے روایت ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے فرمایا کہ ہاتھ نہیں کاٹا جائے گا مگر ڈھال کی قیمت میں اور اس زمانہ میں ڈھال کی قیمت ایک دینار تھی۔ رواہ النسائی والطبرانی والحااکم۔ اور یہ ابن جوہر اس حدیث کے راوی ہیں یا تو زبیر کے مولیٰ ہیں اور یا عبد الواحد کے والد ہیں اور یہی اشیہ ہے کافی التقریب۔ اور کچھ خلاف نہیں کہ وہ ثقہ ہے لیکن اس میں اختلاف ہے کہ حدیث مسند ہے یا مرسل ہے لیکن جہور علماء کے نزدیک مرسل حجت ہے اور جبکہ دوسری روایات سے اس کی تقویت ہوگئی تو بالافتاق حجت ہے اور حدیث ابن عباسؓ میں آیا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے عہد میں ایک مرد کا ہاتھ ایک چرمی ڈھال کی چوری میں کاٹا گیا جس کی قیمت ایک دینار یا دس درہم تھی رواہ ابو داؤد و النسائی و الحاکم۔ اور اس کی اسنادیں محمد بن اسحق راوی ثقہ ہیں علی الذم اور یہاں دیگر آثار و روایات ہیں۔ پھر صحیحین کی حدیث ابن عمر و عائشہؓ میں اضطراب ہے چنانچہ نسائی نے حدیث ابن عمرؓ میں ڈھال کی قیمت پانچ درہم روایت کئے۔ اور حدیث عائشہؓ میں ایک استاد سے جو حقانی دینار اور دوسری استاد سے تین درہم یا نصف دینار یا اس سے زیادہ روایت کیا لہذا طحاوی نے فرمایا کہ یہ حدیث مضطرب ہے پس ایک توجہ اضطراب کے اس روایت کو چھوڑ کر ایک دینار و دس درہم کی روایت اختیار کی گئی اور دوم اس وجہ سے کہ قلیل میں پوری مقدار میں شبہ ہے اور سوم اس وجہ سے کہ یہ بات ثبوت کو پہنچی کہ سلطان اگر عفو میں خطا کرے تو اس سے بہتر ہے کہ حد مارنے میں خطا کرے یعنی غایت یہ کہ قلیل مقدار میں عدا جب ہوئی ہو مگر امام نے چھوڑ دیا تو اس سے بہتر ہے کہ عدا جب نہ تھی اور امام نے ہاتھ کاٹ دیا۔ م م ف ع۔ قال والعبد والحرفی القطع سواء لان النقص لم یفصل ولا التثقیف

متعذر فی تکامل صیانة لاموال الناس - اور غلام و آزاد دونوں کا حق کاٹے جانے میں برابر ہیں کیونکہ نص قرآنی میں کوئی تفصیل نہیں ہے اور اس لئے کہ یہاں آدمی سزا ہونا محال ہے یعنی آدھا یا تھوڑا نہیں کاٹا جاسکتا تو غلام کو پوری سزا دے دی جائے گی تاکہ لوگوں کے مال محفوظ رہیں - وحبیب القطع باقرار مرقۃ واحدة وهذا عند ابی حنیفة ومحمد وقال ابو یوسف لا یقطع الا بالاقرار مرتین ویروی عنه انهما فی مجلسین مختلفین لانه احدى المحبین فتعتبر بالاضوی وحی البینة کذلک باعتبار ان الزنا ولهما ان السرقة قد ظهرت بالاقرار مرقۃ فیکتفی به فی القصاص وحد القذف ولا اعتبار بالشهادة لان الزیادة تعید فیها تغلیل قهمة الکذب ولا تعید فی الاقرار شیاً لانه لا تهمۃ وباب الجوع فی حق الحد لا ینسد بالتکرار والجوع فی حق المال لا یصح اصلاً لان صاحب المال ینکذبه واشتراط الزیادة فی الزنا بخلاف القیاس فیقصر علی مورد الشرع - اگر ایک مرتبہ سارق نے اقرار کیا تو اس کا ہاتھ کاٹنا واجب ہوگا یہ امام ابو حنیفہ و محمد کا قول ہے (اور یہی اکثر علماء کا قول ہے اور یہی مالک و شافعی کا قول ہے)

اور ابو یوسف نے فرمایا کہ ہاتھ نہیں کاٹا جائے گا مگر کمتر دو مرتبہ اقرار پر اور ابو یوسف سے یہ بھی روایت ہے کہ یہ دونوں اقرار دو مختلف مجلسوں میں ہوں کیونکہ گواہی و اقرار میں سے اقرار ایک قسم کی محبت ہے تو اس کا قیاس گواہی پر ہوگا - ایسا ہی ہم نے زنا میں اعتبار کیا اور امام ابو حنیفہ و محمد کی دلیل یہ ہے کہ اس کے ایک بار اقرار سے جو رے ظاہر ہوگئی پس اسی پر اکتفا کیا جائے گا جیسے قصاص و حد قذف میں ہوتا ہے اور گواہی پر قیاس نہ ہوگا کیونکہ گواہی میں ایک گواہ سے زیادہ ہونے میں یہ فائدہ ہے کہ کذب کی جہمت بہت کم ہو جاتی ہے - اور اقرار میں ایک بار سے زیادہ ہونے کا کچھ فائدہ نہیں کیونکہ اس میں کچھ تہمت نہیں اور حد و ر ہونے کے لئے اقرار سے بچنے کے بارے میں کمی بار اقرار ہونا نہیں روکتا ہے اور مال کے بارے میں اقرار سے بچنا بالکل نہیں صحیح ہے کیونکہ مالک مال اس کو بھٹلا دے گا اور زنا کے بارے میں اقرار کی زیادتی برخلاف قیاس ہے تو جہاں تک شرع وارد ہوئی ہے وہیں تک رکھا جائے گا فہے یعنی دوسری جگہ اس کا قیاس جاری نہ ہوگا - قال وحبیب بشهادة شاهدين لتحقق الظهور كما في سائر الحقوق دينية ان يسألهما الله عن كيفية السوقة وما هيتهما وما ضار مكانها لزيادة الاحتياط كما في الحدود وحبیب سے لئے ان يسأل عن الشهوة وللتهمة - اور ہاتھ کاٹنا دو گواہوں کی گواہی سے واجب ہو جاتا ہے (اس میں کسی کا اختلاف نہیں ہے) کیونکہ جو رے ظاہر ہوگئی جیسے دیگر حقوق میں ہوتا ہے اور لائق ہے کہ امام ان دونوں گواہوں سے سرقہ کی کیفیت اور ماہیت اور زمانہ اور ٹھکانہ بنظر مزید احتیاط کے دریافت کر لے جیسے دیگر حدود میں گزرا اور چاہیے کہ سارق کو امام بوجہ تہم ہونے کے قید خانہ میں رکھے یہاں تک کہ گواہوں کا حال دریافت کرے - قال واذا اشتد جماعة فی مرقۃ فاصاب كل واحد منهم مشقة دهاهم قطع دات اصايه اقل لا یقطع لان الموجب سرقة النصاب وحبیب علی كل واحد منهم بجنایة یعتبر کمال النصاب فی حقه - اگر کسی سرقہ میں کئی آدمیوں کی

ایک جماعت مشترک ہو پھر ان میں سے ہر ایک کو دس درہم پہنچے تو ہر ایک کا ہاتھ کاٹا جائے گا اور اگر کم پہنچے تو نہیں کاٹا جائے گا کیونکہ دس درہم کی چوری ہاتھ کاٹنے کو واجب کرتے ہیں اور ہر ایک پر یہ سزا اس کے جرم کی وجہ سے واجب ہوگی تو اس کے حق میں پورا دس درہم ہونا بھی معتبر ہوگا کہ اگر اس جماعت کے اندر کوئی طفل یا مجنون یا مالک مال کا خود رحم محرم ہو تو ہاتھ کاٹنا واجب نہ ہوگا۔ ع۔ اور واضح ہو کہ حدیث ابو امیہ میں ایک چور کے قصہ میں ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کا اقرار دیا تب بار و بار اس نے بار بار اقرار کیا۔ پھر اس کے ہاتھ کاٹنے کا حکم دیا چنانچہ کاٹا گیا پھر اس کو بلا کر فرمایا کہ تو اللہ تعالیٰ سے استغفار و توبہ کر لیس اس نے کہا کہ میں اللہ تعالیٰ سے مغفرت چاہتا اور توبہ کرتا ہوں پس بذات شریف اس کے واسطے دعا فرمائی کہ الہی اس کی توبہ قبول فرمالے۔ رواہ احمد و ابوداؤد و ابن ماجہ و الدارمی و الحاکم و ابن خزیمہ۔

اور ابوالدرداء رضی اللہ عنہ کے پاس ایک جلیشن باندی لائی گئی جس نے چوری کی تھی اور آپ دمشق پر حاکم تھے تو فرمایا کہ اے سگڑا یہ کیا تو نے چوری کی ہے تو کہہ دے کہ نہیں تو وہ بولی کہ نہیں۔ پس لوگوں نے کہا کہ اے ابوالدرداء کیا آپ اس کو سنبھالتے ہیں فرمایا کہ تم لوگ میرے پاس ایک عورت کو لائے ہو جس کو یہ بھی نہیں معلوم کہ اس کے ساتھ کیا ہوگا تاکہ وہ اقرار کر دے تو میں اس کا ہاتھ کاٹ دوں اور اسی کے مانند ابوسعود انصاری سے مروی ہے روایاتی الاختار۔ اور صفوان ابن امیہ کی حدیث میں ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے چور سے فرمایا کہ تو نے اس شخص کی چادر چرائی ہے اس نے کہا ہاں تو فرمایا کہ اس کو لے جا کر اس کا ہاتھ کاٹ دو۔ رواہ النسان۔ پھر کیفیت سرقہ اس واسطے دریافت کر لے کہ شاید اس نے نقب لگا کر صرف ہاتھ ڈال کر مال نکال لیا ہو کیونکہ اس صورت میں امام ابو حنیفہ و محمد کے نزدیک ہاتھ نہیں کاٹا جائے گا اور زمانہ دریافت کرنا اس عرض سے کہ شاید دیر گزر گئی ہو تو حد ساقط ہو جائے گی اور مکان اس واسطے دریافت کرے کہ شاید اس نے غیر محفوظ مکان سے لے ہو تو ہاتھ نہ کاٹا جائے گا ع۔

باب ما یقطع فیہ و ما لا یقطع

یہ باب ایسی چیز کے بیان میں جس میں ہاتھ کاٹا جاتا اور جس میں نہیں کاٹا جاتا ہے۔ ولا یقطع فیہا یوجد تافہائی دار الاسلام کا خشب والحشیش والقصب والسمک والطیور والصيد والزینج والمغرة والنورۃ والاصل فیہ حدیث عائشہ رضی اللہ عنہا قالت کانت الید لا تقطع علی عہد رسول اللہ علیہ السلام فی الشئ الا حقیر وما یوجد جنسہ مباح فی الاصل بصورتہ وغیر مرغوب فیہ حقیر یقتل البغیات فیہ والطباع لا تقطع فیہ فقلنا یوجد اخذہ علی کمرہ من مالک فلا حرجۃ الی شرع الزاجر ولہذا لم یحب القطع فی سرقة ما دون النصاب ولان المحرز فیہا ناقص الایر سے ان الخشب تلقی علی الابواب واما یدخل فی الدار والعمارة لا لادخل ولا الطیر لیطیر والصيد لیقوکن الشوكة العامة التي کانت فیہ وهو علی تلك الصفة لو دث الشبه ولو لم یسجد فی بہا ویدخل فی السمک المالح والطری و فی الطیر الدجاج والبطل والعمام لما

مالک۔ اور واللہ اعلم طعام مذکور سے یہ مراد ہے کہ جو بالفعل کھانے کے لائق ہو یا جو جلد بگڑ جانے والی چیز کے مانند ہو جیسے گوشت و پھل یہ مراد اس واسطے لی گئی کہ گھبوں و شکرہ جرانے میں بالاتفاق ہاتھ کاٹا جائے گا۔ اور امام شافعی نے فرمایا کہ ان اشیاء مذکورہ میں بھی ہاتھ کاٹا جائے گا۔ کیونکہ آنحضرتؐ نے فرمایا کہ شکر و شربین قطع نہیں ہے پھر جب وہ کھلیان میں بھرے جاویں تو ہاتھ کاٹا جائے گا۔ رواہ الحاکم وابن ابی شیبہ و قضا و راہ مالک مرسل۔

ہم اس کا یہ جواب دیتے ہیں کہ یہ استثناء بطور عادت ہے اور جو پھل کہ جرین میں بھرے جاتے ہیں تو عرب کی عادت یہ ہے کہ خشک پھل بھرتے ہیں اور خشک پھلوں کی چوری میں ہمارے نزدیک بھی ہاتھ کاٹا جائے گا۔ واضح ہو کہ امام محمد نے فرمایا کہ شر سے مراد وہ پھل ہیں جو درخت خرمہ وغیرہ پر لگے ہیں تو جو کوئی چرائے اس پر قطع نہیں ہے اور مکر سے مراد درخت خرمہ کا ٹھم ہے اس کے چرانے میں بھی قطع نہیں ہے کیونکہ حدیث میں ہے کہ لا قطع فی ثمر ولا کثر اور کہا کہ ہم اسی کو لیتے ہیں اور یہی ابو حنیفہؒ کا قول ہے۔ کمافی الآثار۔ اور یہ حدیث صحیح ابن حبان و حاکم و مستدرک احمد و سنن ابو داؤد و نسائی و ابن ماجہ و ترمذی وغیرہ میں موجود ہے۔ شیخ ابن حجر نے کہا کہ اس کی اسناد صحیح ہے طحاوی نے کہا کہ اس حدیث کو علماء نے قبول کیا ہے اور ابن العربی نے کہا کہ اگر اس میں کچھ کلام ہوا تو اس پر التفات نہ کیا جائے گا۔ بالجلد یہ حدیث صحیح مشہور ہے و لیکن مسئلہ میں یہ اشکال پیش کیا گیا کہ حدیث عبداللہ ابن عمرؓ میں ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے درخت کے لگے ہوئے پھلوں کو پوچھا گیا تو فرمایا کہ جو حاجت مند اس میں سے کچھ کھالے بغیر اس کے کہ جھولی میں لاوے تو اس پر کچھ نہیں ہے۔ اور جو کوئی اس میں سے لکا ل کر لے جاوے تو وہ اس کے مثل کا ضامن ہے پھر جب یہ پھل جرین میں پہنچ جاویں

پھر ان میں سے کوئی اس قدر چرائے جو ڈھال کے دامن کو پہنچ جاوے تو اس پر قطع واجب ہے رواہ ابو داؤد و النسائی۔ اور یہی معنی روایت احمد و نسائی میں معنی زیادت کے مذکور ہیں۔ یعنی جو شخص جھولی بھر کر لے جاوے تو اس کا ثمن دو گونہ دے اور وہ مارا جاوے اور جو جرین میں سے لے جاوے جس کی قیمت ڈھال تک پہنچ جاوے تو اس کا ہاتھ کاٹا جائے اور اسی حدیث کے موافق ابو یوسف و مالک و شافعی و احمد نے تازے پھلوں کی چوری میں ہاتھ کاٹنا جائز رکھا۔ اور شیخ مصنف نے یہ جواب دیا کہ جرین میں خشک پھلوں سے لے جاتے ہیں اور اس میں ہمارے نزدیک بھی ہاتھ کاٹا جائے گا۔ لیکن شیخ ابن الہمام نے کہا کہ مغرب میں مذکور ہے کہ جرین وہ جگہ ہے کہ جہاں گدر چھو مارے جمع کئے جاتے ہیں تاکہ خشک ہو جائیں تو بیشک وہاں تازے ہی چھو مارے جاتے ہیں۔ علاوہ اس کے جرین ایسی محفوظ جگہ نہیں ہے جہاں سے چرانے میں ہاتھ کاٹنا واجب ہو مگر آنکہ کوئی شخص اس کا محافظ ہو۔

پس جواب اقلی یہ ہے کہ حدیث لا قطع فی ثمر و لا کثر کے معارض ہے اور حدود کے معارضہ میں اسی حدیث کو ترجیح دی گئی جس سے حدود ہوتی ہے علاوہ اس کے جرین کی حدیث میں دو چند تادان مذکور ہے حالانکہ جماعت علماء میں سے کوئی اس کا قائل نہیں ہے۔ پھر واضح ہو کہ گھبوں اور شکرہ کی چوری میں ہاتھ کاٹنا جاہلاً بالاجماع ثابت ہے تو لازم آیا کہ طعام یا شر سے ایسی چیز مراد لی جائے جو

جلد بگڑتی ہو یا اس کے معنی میں ہو جیسے بالفعل کھانے کی چیزیں یا جیسے گوشت اور تازے پھل خواہ
 جبین میں ہوں یا کہیں اور ہوں۔ اور رہا گیہوں میں ہاتھ کاٹے جانے پر اجماع ایسی صورت میں ہے کہ قطع مالی
 نہ ہو اور اگر سال قطع ہو تو ہاتھ نہیں کاٹا جائے گا خواہ بگڑ جائے والی چیز ہو یا نہ ہو۔ مف۔ قال ولا قطع
 فی الغاکمة علی الشجر والذرع الذی لم یحصل لعدم الاحواز۔ اور جو فواکہ درخت پر لگے ہوں اور
 جو کھیتی ہنوز کاٹی نہیں گئی تو اس کی چوری میں قطع نہیں ہے۔ ولا یقطع فی الاشربة المطربة لان السارق
 یتناول فی تناولها الاماظة ولان بعضها اختلاف یتحقق شبه عدم المالیة۔ اور نشیلے شربت کی
 چوری میں قطع نہیں ہے کیونکہ چوری کے گاہک میں نے ان کو پہاڑ بننے کے واسطے لیا تھا اور اس لئے کہ
 بعض مسکر شربت مانند خمر وغیرہ کے مال ہی نہیں ہیں اور باقیوں کے مال ہونے میں اختلاف ہے تو مال
 نہ ہونے کے شبہ پیدا ہو گیا۔ قال ولا فی الطنبور لانه من المعاذف۔ اور طنبورہ چرانے میں ہاتھ نہ
 کاٹا جائے گا کیونکہ وہ لہو کے طور پر بچانے کا آلہ ہے فہو لعمریٰ شرعاً ممنوع ہے تو اس کی مالیت گویا
 ندارد ہے۔ ولا فی سرقة المصحف وان کان علیہ حلیۃ فقال الشافعی یقطع لانه مال معتوم
 حتی یجوز بیعہ وعن ابی یوسف مثله وعنه ایضاً انه یقطع اذا بلغت الحلیۃ نصاباً لانہا لیست
 من المصحف فیعتبر بالفردا ووجه الظاہرات الأخذ یتادل فی اخذہ القراۃ والنظریۃ ولانہ
 لامالیۃ لہ علی اعتبارا لہکتوب واحواذہ لاجلہ لا للجلد والادواق والحلیۃ وانہامی تولع ولا معتبر
 بالتبع کمن سرق آئینہ فیہا خمر وقیمۃ الآئینۃ تو بولی النصاب۔ اور مصحف مجید چرانے میں ہاتھ
 نہیں کاٹا جائے گا اگرچہ وہ سونے یا چاندی سے عملی ہو اور مالک و شافعی نے کہا کہ ہاتھ کاٹا جائے
 گا کیونکہ وہ ایک قیمتی مال ہے حتی کہ اس کی بیع جائز ہے۔ اور ابو یوسف سے ایسی ہی روایت ہے
 اور ایک روایت میں ابو یوسف سے آیا کہ اگر مصحف کا حلیہ دس درم تک پہنچ جائے تو ہاتھ کاٹا
 جائے گا کیونکہ حلیہ کچھ مصحف میں سے نہیں ہے تو وہ تنہا اعتبار کیا جائے گا اور ظاہر الروایت کی
 وجہ یہ ہے کہ مصحف لینے والا یہ تاویل کرے گا کہ میں نے اس کو بڑھنے اور دیکھنے کے واسطے لیا
 ہے اور اس لئے کہ مصحف میں جو کچھ لکھا ہے اس کے اعتبار سے مصحف کی کوئی مالیت نہیں حالانکہ
 اس کا محفوظ کرنا اسی اعتبار سے ہے اور جلد یا اوراق یا حلیہ کی راہ سے نہیں ہے بلکہ یہ چیزیں
 توابع ہیں اور تابع کا اعتبار نہیں ہوتا۔ جیسے ایک شخص نے شراب سے پھل بوا پایا لہ حرام یا
 اور پایا لہ قیمت دس درم سے بھی زائد ہے فہو تو ہاتھ نہیں کاٹا جاتا کیونکہ پایا لہ تابع ہے
 اور شراب جو اصل مقصود ہے اس کی کوئی قیمت نہیں ہے۔ مع۔ ولا یقطع فی ابواب المسجد
 الحوام لعدم الاحواز فصار کباب الدادیل اولے لانہ یجوز بباب الدادامانیہا ولا یجوز
 بباب المسجد ما فیہ حتی لا یجب القطع بسرقة متاعہ۔ اور مسجد حرام کا دروازہ چرانے میں
 قطع نہیں ہے کیونکہ اس کو کسی مقام میں محفوظ کرنا مقصود نہیں ہے تو مانند احاطہ کے چھانک کے
 یا اس سے بھی بڑھ کر ہو گیا کیونکہ گھر کے دروازے سے گھر کا اسباب محفوظ کرنا مقصود ہوتا
 ہے اور مسجد کے دروازے سے مسجد کا اسباب محفوظ کرنا مقصود نہیں حتی کہ مسجد کا اسباب چرانے

میں قطع نہیں ہے۔ قال ولا الصلیب من الذہب ولا الشطرنج ولا النرد لانه یأول من
 اخذها الکسره باعن المنکر بخلاف الذہم الذی علیہ التمثال لانه ما اعد للعبادة فلا یشیت
 شبة اباحۃ الکسره من الیوسف وانه ان کان الصلیب فی المصلی لا یقطع لعدم الحوزات
 کان فی بیت آخر یقطع لکمال البالیۃ والحوز۔ اگر سونے کی صلیب یا شطرنج یا نرد چرائی تو قطع
 نہیں ہے کیونکہ جو اس کے لینے میں یہ تاویل کرے گا کہ میں نے شرعی ممنوع سے روکنے کا قصد کیا تھا
 بخلاف اس کے اگر ایسا درم چرایا جس پر تصویر بنی ہوئی ہے تو قدر نصاب پر ہاتھ کاٹا جائے گا کیونکہ یہ
 اور عبادت کے واسطے نہیں رکھی گئی تو اس کے ساتھ یہ شبہ نہ رہا کہ اس کا توڑ ڈالنا مباح ہے یعنی
 جو رہے تاویل نہیں کر سکتا کہ میں نے توڑنے کے واسطے لیا تھا۔ اور ابو یوسف سے ایک روایت ہے کہ اگر
 صلیب طلائی انکی گرجا گھر میں ہو تو وہاں سے چلنے میں قطع نہیں ہے کیونکہ وہ حفاظتی مکان میں نہیں اور اگر کسی گھرانے
 کی کوٹھری میں ہو یعنی محفوظ ہو تو قطع ہے کیونکہ مالیت پوری اور حفاظت پوری موجود ہے۔ ولا قطع علی سارق
 الصبی الخمر دان کان علیہ حل لان الخمر لیس بہال وعلیہ من الخلیع لہ ولانہ یتاول فی اخذہ الصبی اسکاتہ او حمله الی
 مروضۃ وقال ابو یوسف یقطع اذا کان علیہ حل ہو لصاب لانه یجب القطع بسرقۃ وحدثنا مع غیریہ علی هذا
 اذا سرق انما نفضۃ یتبید او یتبدل او یخلف فی صبی لایسب ولا یتکلم کیونکہ فی یتبیدہ

اس پیر زبور ہو کیونکہ آزاد آدمی مال نہیں ہوتا ہے اور جو اس پیر زبور ہے وہ اس کے تابع ہے اور
 اس لئے کہ لینے والا یہ تاویل کرے گا کہ روٹا دیکھ کر میں نے اس کو چپ کرنے کے واسطے اٹھالیا یا اس
 کے دودھ پلانی تک پہنچانے کو اٹھالیا اور ابو یوسف نے کہا کہ اس کا ہاتھ کاٹا جائے گا جبکہ اس پر
 زیور بقدر وہ درم ہو کیونکہ خال زیور چرانے میں قطع واجب ہے تو دوسری چیز کے ساتھ چرانے میں بھی واجب
 ہوگا۔ وعل بند اگر چاندی کا برتن چرایا جس میں شراب یا ثرید ہے تو بھی ایسا ہی اختلاف ہے اور یہ
 اختلاف ایسے لڑکے میں ہے جو جلتا بولتا نہیں تاکہ اپنے ذاتی اختیار میں نہ ہوئے اور اگر لڑکا چلتا و
 بولتا ہو تو اس کے سارق پر بالاجماع قطع نہیں ہے۔ الخیط۔ اور اگر غلام صغیر چرایا جو بولتا نہیں ہے تو
 بالاجماع ہاتھ کاٹا جائے گا۔ ع۔ ولا قطع فی سوقۃ العبد اکبیر لانه مخصب او خداع۔ اور
 اگر غلام بالغ چرایا تو قطع نہیں کیونکہ یہ غصب یا فروب ہے۔ و یقطع فی سوقۃ العبد الصغیر لیتحققھا
 بحدھا الا اذا کان یعبر من نفسه لانه هو مال بالغ سوار فی اعتبار یدہ وقال ابو یوسف رحم لا یقطع وان
 کان صغیرا لا یعقل ولا یتکلم استحضار لانه آدمی من وجہ مال من وجہ ولہما انہ مال مطلق لکونہ
 منتفعابہ الا بعرض ان یصیر منتفعابہ الادانۃ انضم الیہ معنی الادامۃ۔ اور غیر بالغ غلام چرانے
 میں ہاتھ کاٹا جائے گا کیونکہ سرقہ کی تعریف پائی گئی لیکن اگر غلام صغیر ایسا ہو کہ کلام کرے اپنے آپ کو
 بتلاتا ہو تو قطع نہیں ہے کیونکہ اپنے قابو میں ہونے کی راہ سے وہ ادب بالغ برابر میں۔ اور ابو یوسف نے کہا کہ
 غلام صغیر کی چوری میں قطع نہیں ہے

اگرچہ وہ مجتہد اصحاب میں کمر تانہ ہو اور یہ امتحان
 ہے کیونکہ وہ ایک راہ سے آدمی ہے اور ایک راہ سے مال ہے اور امام ابو حنیفہ رحمہ کی دلیل

یہ ہے کہ وہ مال مطلق ہے کیونکہ وہ بالفعل اجتماع کے قابل ہے یا ثانی الحال اس قابل ہو جائے گا لیکن اس کے ساتھ آدمیت کے معنی ملا دیئے گئے ہیں فے تو ملنے سے مالیت میں نقصان نہ آیا لہذا ہاتھ کا ٹاجاٹے گا۔ ولا یقطع فی الدفاتر کلہا لات المقصود ما فیہا وذلك لیس بمال اور کل دفتروں کے چرانے میں قطع نہیں ہے کیونکہ مقصود وہ تحریر ہے جو ان کے بیچ میں ہے حالانکہ وہ مال نہیں ہے۔ الا فی دفاتر الحساب لات ما فیہا لا یقصد بالادخلة فکات المقصود ہوا لکواخذ۔ سوائے دفتر اہل حساب کے کہ اس کی چوری میں قطع ہے کیونکہ جو کچھ دفتر میں لکھا گیا ہے اس کا لینا مقصود نہیں ہے تو مقصود یہی کاغذ ہوئے۔ قال ولا فی سرقۃ کلب ولا فہد لان من جنسہما یوجد مباح الاصل غیر مرغوب فیہ ولان الاختلاف بین العلماء ظاہر فی مالیتۃ الکلب نادرات شبہۃ کہتے یا چیتے کی چوری میں قطع نہیں کیونکہ ان کی جنس سے اصلی مباح پایا جاتا ہے جس میں رغبت نہیں ہے اور اس لئے کہ کہتے کی مالیت میں علماء کا اختلاف ظاہر ہے پس اس سے شبہ پیدا ہو گیا۔ ولا یقطع فی دق ولا طبل ولا یربط ولا مزمار لان عندہما لا قیمة لہما وعند ابی حنیفۃ رم اخذہما قیامہ لکسر فیہا۔ اور دف یا طبل یا یربط یا مزمار یعنی بانسری کی چوری میں قطع نہیں ہے کیونکہ صاحبین کے نزدیک ان کی کچھ قیمت نہیں ہے اور امام ابو حنیفہ کے نزدیک لینے والا ان کے توڑنے کی تلخی مل کرے گا۔ ولا یقطع فی الساج والقنا والقبوس والصندل لانہا اموال عوزۃ لکونہا عوزۃ عند الناس ولا توجد بصورتہا مباحۃ فی دار الاسلام۔ اور ساکھو یا نیزے کی چھڑیا یا نبوس یا صندل کی چوری میں ہاتھ کا ٹاجاٹے گا کیونکہ یہ محفوظ مال ہیں اس واسطے کہ لوگوں میں کیا بے کیونکہ دار الاسلام میں اپنی اصلی صورت پر مباح نہیں پلے چلتے ہیں۔ قال ولا یقطع فی الفصوص والحضر والیاقوت والزمرد لانہما من اعز الاموال وانفسہا لا توجد مباح الاصل بصورتہا فی دار الاسلام غیر مرغوب فیہا فصار کالذهب والفضۃ۔ اور سبز نگینے اور یاقوت و زمرد میں ہاتھ کا ٹاجاٹے گا کیونکہ یہ ایک کیا بے و نفیس اموال ہیں جو دار الاسلام میں اپنی اصلی صورت سے بے رغبتی کیساتھ مباح نہیں پلے چلتے تو سونے اور چاندی کے مانند ہوں گے۔ واذا اقتعد من الخشب اطلاق والابواب قطع فیہا لانہ بالصنعة الحق بالاموال الغنیسة الا ترى انها تحترق بخلاف الحصى لان الصنعة فیہ لم تقل علی الجنس حتی یسقط فی غیر المحرر فی الحصر البغادیۃ قالوا یجب القطع فی سورتہا لثبۃ الصنعة علی الاصل وانما یجب اذا کان غنیفا لا یقل علی الواحد لہذا لان النقل منہ لا یوجب فی سرقۃ۔ اور اگر گڑی کے برتن یا دروازے بنائے گئے تو اگلی چوری میں ہاتھ کا ٹاجاٹے گا کیونکہ وہ ساخت کی وجہ سے نفیس اموال میں شامل ہوں گے کیا نہیں دیکھتے ہو کہ اگلی حفاظت کیجاتی ہے بخلاف چٹائی کے کہ اس میں ساخت اسکی جنس پر غالب نہیں ہے حتی کہ وہ غیر محفوظ مقام پر بھی بچھا لیا جاتی ہے۔ اب بند لوی چٹائی کے حتی میں شامل نہ کرنا کسی چوری میں ہاتھ کا ٹاجاٹے گا جیسے مہری چٹائی۔ ع۔ اور ہندوستان کی سینل پانی۔ م۔ کیونکہ ان میں صنعت اپنی اصل پر غالب ہے اور واضح ہو کہ ہاتھ کا ٹاجاٹے اسی دروازے و دروں میں واجب ہے جو دیوار میں مرکب نہ ہو اور یہی واجب ہے کہ ہلکا ہو جس کا اٹھانا ایک شخص ہو کہ نہ ہو کیونکہ بھاری کو چرنے کی رغبت نہیں ہوتی نہ دیکھیں شروح جامع صغیر میں ہلکا و بھاری میں کوئی فرق و تفصیل نہیں کی گئی کیونکہ بھاری کی بے رغبتی سے اسکی مالیت میں نقصان نہیں ہوتا ہے شیخ۔ ولا قطع علی عائن ولا غاشۃ المقصود فی المحرر ولا منتہب ولا مختلس لانہ یجاءر بفعلہ کیف وقد قال ابی حنیفۃ السلام لا قطع فی مختلس ولا منتہب ولا غاشۃ۔ مردغانے یا عورت خانہ پر قطع نہیں ہے کیونکہ حفاظت میں کمی ہوتی ہے اور منتہب و مختلس پر بھی قطع نہیں ہے۔ کیونکہ وہ علائقہ اپنا فعل کرتا ہے۔ اور کیونکہ قطع ہوگا حالانکہ آنحضرت صلی اللہ

لہ: یعنی ساخت کی وجہ سے اسکی قدر بڑھنا مال فیہ کے نہیں ہوتی بلکہ جنس میں ہلکا کی قدر ہے اسکی تو نسبت باقی ہے۔ ۱۱۰

علیہ وآلہ وسلم نے فرمایا کہ مختلف یا منقہب یا خائن پر قطع نہیں ہے فسے خائن وہ ہے کہ جس کی مانت دار سمجھ کر اس کی حفاظت میں کوئی چیز دی گئی حالانکہ اس نے اس میں سے خیانت کر لی اور منقہب وہ شخص ہے کہ علانیہ زبردستی کوئی چیز گھر میں سے لے لے اور مختلف وہ ہے کہ علانیہ گھر میں سے کوئی چیز اٹک لے بھاگے اور بالا جماع ان لوگوں پر قطع واجب نہیں اور جو حدیث مصنف نے ذکر کی اس کو امام احمد والبوداؤد وترمدی و نسائی و ابن ماجہ و ابن جبان نے روایت کیا اور ترمذی نے صحیح کہا اور یہ حدیث جابر رضی اللہ عنہ ہے اور طبرانی معجم اوسط میں باسناد ثقات اس کو حدیث السن رضی اللہ عنہ سے روایت کیا اور اس سے معلوم ہوا کہ اگر کسی کے پاس دو لیت رکھی یا وہ عاریت لے گیا پھر منکر ہو گیا تو اس کا ہاتھ نہیں کاٹا جائے گا۔ لیکن صحیح مسلم میں حدیث عائشہ سے روایت ہے کہ ایک مخزومیہ عورت لوگوں سے خیزیں مانگ کر لے جاتی پھر انکار کر جاتی تھی تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے اس کے ہاتھ کاٹے جانے کا حکم دیا۔ ورواہ عبد الرزاق۔

لیکن یہ کسی راوی کا وہم ہے کیونکہ دوسرے ثقہ حافظ راویوں نے اس روایت میں کہا کہ مخزومیہ عورت نے چوری کی اور یہی مسلم نے حدیث جابر رضی اللہ عنہ سے روایت کیا اور یہی ابن ماجہ والبوداؤد نے اور بخاری و بیہقی و حاکم و ترمذی نے بلاغ سرقہ روایت کیا۔ علاوہ اس کے شاید حدیث عائشہ رضی اللہ عنہا میں یہ مراد ہے کہ یہ عورت مستعار مانگنے میں مشہور تھی پھر جب اس نے چوری کی تو ہاتھ کاٹنے کا حکم ہوا اور شیخ ابن دقیق العید نے کہا کہ یہ مخزومیہ عورت کا قصہ ایک ہی ہے۔ م ف د ع۔ دلا قطع علی النباش و هذا عند ابی حنیفہ و محمد و قال ابو یوسف و الشافعی و علیہ القطع لقولہ علیہ السلام من نیش قطعناہ و لانہ مال متقوم محذور مثله نیقطع ذیہ و لہما قولہ علیہ السلام لا قطع علی المقتفی و هو النباش بلفظ اهل المدينة و لان الشیۃ تمکن فی ملک لانہ لا ملک للبیۃ حقیقۃ و لا للوارث لتقدم حاجۃ البیت و قد تمکن المخلد فی المقصود و ہا لا نزجار لان الجنایۃ فی نفسہا نادرۃ الوجود و ما راوایہ غیر مرفوع و هو محمول علی السیاسة و ان کان القبر فی بیت مقفل نہو علی الخلاف فی الصحیح لما قلنا و کذا اذا سرق من تابوت فی القافلۃ و فیہ البیت لہا بیتا ہ۔ اور نباش پر قطع نہیں یعنی جو شخص قبر کھود کر کفن لکا لے جاتا ہے اس پر قطع نہیں اگرچہ کفن کی قیمت دس درم یا زیادہ ہو اور یہی امام ابو حنیفہ و محمد کا قول ہے اور امام ابو یوسف و شافعی و مالک و احمد نے کہا کہ اس کا ہاتھ کاٹا جائے گا کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جس نے قبر کھودی و کفن چور یا ہم اس کا ہاتھ کاٹیں گے اور اس لئے کہ کفن مال متقوم ہے اور ایسی جگہ محفوظ ہے جو ایسی چیز کے واسطے حفاظت کی جگہ ہے۔ پس اس کی چوری میں ہاتھ کاٹا جائے گا۔ (اور حدیث مذکور بیہقی نے روایت کی ہے۔ ع ت ہ)۔

اور امام ابو حنیفہ و محمد کی دلیل یہ ہے کہ مقتفی پر قطع نہیں ہے اور اہل مدینہ کی زبان میں مقتفی کفن چور کو کہتے ہیں۔ (لیکن یہ حدیث نہیں پائی گئی۔ ع۔) اور اس لئے کہ ملکیت میں شبہ پیدا ہو گیا کیونکہ میت اس کے واسطے در حقیقت کوئی ملک نہیں ہے اور میت کی حاجت مقدم ہونے کی وجہ سے وارث کی بھی ملک نہیں ہے اور ہاتھ کاٹنے کا مقصود یعنی زجر ہونے میں خلل واقع ہو گیا کیونکہ ایسا جرم خود نادر الوجود ہے۔ اور جو حدیث ابو یوسف و شافعی نے روایت کی وہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا قول نہیں ہے یعنی بلکہ صحابی کا قول ہے یا

اگر حدیث ہو تو سیاست پر محمول ہے اور اگر قبر کسی مقفل کو بٹھری میں ہو تو صحیح قول میں اس کا کفن چرانے میں بھی یہی اختلاف ہے بوجہ دلیل مذکورہ بالا فہ اور عینی نے کہا کہ امام کی دلیل پائی نہیں گئی اور ابویوسف و شافعی کی دلیل مرفوعہ ہے۔ ع م۔ نہ دلائل قطع السارق من بیت المال لانہ مال العامة وھو منھم ولا من مال للسارق فیہ شریکۃ لما قلنا۔ جس نے بیت المال میں سے چرایا اس کا ہاتھ نہیں کاٹا جائے گا کیونکہ یہ عامہ مسلمانوں کا مال ہے جن میں یہ خود چور بھی ہے اور اگر ایسے مال سے چرایا کہ جس میں چور کی شرکت ہے تو بھی بدلیل مذکورہ بالا یہی حکم ہے۔ ومن لہ علی الخورہ اھم فسوق منہ مٹھا لم یقطع لانہ استیفاء لحقہ والحال والموجب فیہ سوا استحقاق لان التاجیل لتاخیر المطالبۃ وکذا اذا فسوق زیادۃ علی حقہ لانہ بمقدار حقہ یصیر شریکاً فیہ۔ اور اگر ایک شخص پر دوسرے کے درم آتے ہیں، نزدیک کے خالد پر پندرہ درم آتے ہیں پھر نزدیک نے خالد کے مال سے اپنے درموں کے مثل پندرہ درم چرائے تو ہاتھ نہیں کاٹا جائے گا کیونکہ یہ اپنا حق حاصل کر لینا ہوا اور یہ حق فی الحال واجب الادا ہوا بیعادی ہوا استحقاق دونوں صورتیں برابر ہیں کیونکہ مبداء تو مطالبہ میں تاخیر کے لئے ہے۔ اور اسی طرح اگر اپنے حق سے زیادہ چرائے تو بھی قطع نہیں ہے کیونکہ مال مسروقہ میں وہ بقدر اپنے حق کے شریک ہو جائے گا فہ یہ اس وقت ہے کہ اپنے حق درم کے مثل درم چرائے ہوں۔ فان سرق منہ موقوفنا قطع لانہ لیس لہ ولایۃ الاد استیفاء منہ الا بیعاً بالتراضی ومن ابی یوسف ورائہ لا یقطع لان لہ ان یاخذہ عند بعض العلماء قضاء من حقہ اور ہنا من حقہ قلنا ہذا قول لا یستند الی دلیل ظاہر ولا یتعبدون انہ الالدعوی بہ حق لو ادعی ذلک درہنی منہ المحدث لانہ ظن فی موضع الخلاف ولو کان حقہ وراہم فسوق منہ ونا یؤتی قیل یقطع لانہ لیس لہ حق الاخذ وقیل لا یقطع لان التقدیر جنس واحد۔ اور اگر قرض خواہ نے قرض دار کا کوئی متاع چرایا تو قطع ہی ہو کیونکہ قرض خواہ کو اپنا حق حاصل کرنے کی کوئی ولایت اس کے اسباب سے نہیں ہے مگر جبکہ باہمی رضا مندی سے بیع ہو۔ اور ابی یوسف سے روایت ہے کہ ہاتھ نہیں کاٹا جائے گا کیونکہ یعنی علماء کے نزدیک قرض خواہ کو قرض دار کا اسباب لینا بطور اپنے حق کے ادا یا رہن کے جائز ہے اور ہم کہتے ہیں کہ ان بعض کا قول کسی دلیل ظاہری سے مستند نہیں ہے تو اس کا اعتبار نہ ہو گا جب تک اس کے ساتھ دعویٰ متصل نہ ہو حتیٰ کہ اگر سارقی نے ایسا دعویٰ کیا تو اس سے حد دور کر دی جائے گی کیونکہ مقام اجتہاد میں یہ ایک ظن ہے۔

اور اگر قرض خواہ کا حق درم ہوں اور اس نے دینار چرائے تو بعض نے کہا کہ ہاتھ کاٹا جائے کیونکہ اس کو لینے کا حق نہیں ہے اور بعض نے فرمایا کہ نہیں کیونکہ نفوذ ایک ہی جنس میں ہے اور چاہئے کہ محل خلاف میں ہاتھ نہ کاٹا جائے۔ ومن سرق عیناً فقطع فیھا خورہا ثم ما دفسر قھا وھی بحالھا لم یقطع والقیاس ان یقطع وھو دایۃ من ابی یوسف وھو قول الشافعی لقولہ علیہ السلام فان عارفاً قطعوا من غیر فصل ولان الثانیۃ متکاملۃ کالاولی بل اقیع لتکامل الزاھر وصادکھا اذا باعہ الماک من السارق ثم اشتوا منہ ثم کانت السرقۃ ولنا ان القطع واجب سقوط عمۃ المحل علی ما یعرف من

بعد انشاء اللہ تعالیٰ والودائی الممالک ان عادت حقیقۃ العصمة بقیۃ شیعۃ السقوط نظر الی اتحاد الملک والمحل وایام الموجب وهو القطع ذیہ بخلاف ما ذکر لانت الملک فداختلف باختلاف سببہ ولدت نکوا والجنایۃ منه نادر العملہ عشقۃ الزاحیہ یعزى الاقامة من المقصود وهو لتقلیل الجنایۃ وصار کما اذا قذف المحذوف القذف المقذوف الاقل۔ اگر کسی نے کوئی مال عین چرایا پس اس کی چوری میں ہاتھ کاٹا گیا اور وہ مال مسروقہ اس کے مالک کو واپس دیا گیا پھر دوبارہ اس نے وہی مال چرایا حالانکہ وہ اپنے حال پر باقی ہے تو دوبارہ ہاتھ نہیں کاٹا جائے گا اور قیاس یہ ہے کہ ہاتھ کاٹا جائے اور یہی روایت ابو یوسف سے اور یہی قول شافعی (وماک دامحمد) ہے کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ پھر اگر دوبارہ چراؤ سے تو اس کا پایاں پاؤں کاٹو رواہ الدارقطنی، حالانکہ اس میں کوئی تفصیل اس مال کی تفسیر یا عدم تفسیر کی نہیں ہے اور اس وجہ سے کہ دوسری چوری بھی بھر پور پیش پہلی کے ہے بلکہ اس سے زیادہ قوی ہے کیونکہ اول مرتبہ اس کو زجر ہو چکا تھا۔ اور یہ واقعہ ایسا ہوا کہ جیسے مالک نے اس شخص کے ہاتھ اپنا مال عین فروخت کیا پھر مالک نے اسے خرید لیا پھر اس شخص نے وہ مال عین چرایا تو اس میں قطع لازم ہوتا ہے۔

اور ہماری دلیل یہ ہے کہ قطع واقع ہونے سے مال مسروقہ کی عصمت جاتی رہتی ہے۔ چنانچہ آئندہ انشاء اللہ تعالیٰ معلوم ہوگا اور مالک کو واپس دینے سے اگرچہ حقیقی عصمت ہوگی یعنی وہ مال محترم ہوگا لیکن عصمت ساقط ہوئے کا شبہ اس نظر سے باقی ہے کہ ملک اور محل ایک ہے اور سزائے قطع بھی ایک ہی ہے برخلاف صورت بیع کے کہ وہاں ملک مختلف ہوگی کیونکہ سبب مختلف ہوگا۔ اور ہماری دلیل یہ بھی ہے کہ ایسے چور سے دوبارہ چوری کرنا نادر واقع ہوا کیونکہ ایک بار سزائے حد کی مشقت اٹھا چکا ہے (اور جو امر نادر واقع ہو اس کے واسطے حد زجر نہیں قائم ہوتی) تو اب حد قائم کرنا اپنے فائدہ سے خالی ہے۔ کیونکہ فائدہ یہ ہے کہ جرم میں کمی ہو اور یہ معاملہ ایسا ہو گیا کہ جسے ایک نے دوسرے کو زنا کی تہمت لگا کر حد قذف کی سزا اٹھائی پھر اسی کو تہمت لگائی جس کو پہلی بار تہمت لگائی تھی۔ حالانکہ اس کو دوبارہ سزائے قذف نہیں دی جائے گی۔

قال فان تغيرت عن حالها مثل ان يكون غزلا فسرقه وقطع فردة ثم شبع فعدا فردة قطع لدن العين تدبیرت ولھذا یملکہ الغاصب بہ دھذا هو علامۃ التبدل فی کل محل واذا تبدل انتفت الشبھۃ الباشیۃ من التبدل والمحل والقطع ذیہ فیجب القطع ثانیاً۔ اور اگر وہ مال عین اپنے حال سے متغیر ہو گیا ہو جیسا کہ پہلے سے تھا سو تہمت چرایا اور ہاتھ کاٹا گیا اور وہ واپس کیا گیا۔ پھر اگر اپنے سے بعد چرایا تو ہاتھ کاٹا جائے گا۔ کیونکہ مال میں اپنی حالت سے متبدل ہو گیا اور اسی واسطے اگر کوئی شخص سو تہمت نصیب کرے اس کا کپڑا بناوے تو کپڑے کا مالک ہو کر سو تہمت کا ضامن ہوتا ہے اور ہر جگہ تبدیل کی یہی علامت ہے تو اتحاد محل واتحاد قطع سے جو اس میں شبہ پیدا ہوا تھا وہ جاتا رہتا تو دوبارہ سزائے قطع واجب ہوئی۔

فی المحرز والاختذ منه ومن سرق من ابویہ او ولدہ او ذی رحم محرم منہ
فصل | لم یقطع فالادل وهو الولاد للبسوطۃ فی المال وفي الدخول فی المحرز والثانی
 للمعنی الثانی ولہذا ۱۱ یباح الشرع المنظر الی مواضع الزینۃ الظاہرۃ منها بخلاف المصلدین
 لانہ عادیہ بالسرقۃ فی الثانی بخلاف الشافی ۱۲ لانہ الحقہا بالقراۃ البعیدۃ وقد بینلہ
 فی العتاق - یہ فصل حرز یعنی محفوظ جگہ اور اس میں سے لینے کے بیان میں ہے۔ اگر کسی نے
 اپنے والدین سے یا اپنے نذرندہ سے یا اپنے کسی ذی رحم محرم سے کوئی چیز حیرانی تو قطع نہیں
 نے اور دلیل یہ ہے کہ والدین یا فرزند جن میں پیدائشی قرابت ہے تو ان میں اول تو ایک دوسرے
 کا مال لینے میں گنجائش ہے اور دوم باہم آمد و رفت رکھتے ہیں اور رہے ذی رحم محرم تو ان
 میں دوسری بات پائی جاتی ہے یعنی باہم ایک دوسرے کے مکان محفوظ میں آتے جاتے ہیں۔
 اور اسی وجہ سے شرع نے زینت کے اعضاء ظاہرہ کو دیکھنا دائمی محرمات عورتوں سے مباح
 کر دیا ہے برخلاف دوستوں کے (کہ اگرچہ ایک دوسرے کی کوٹھڑی میں آویں لیکن چوری
 میں ہاتھ کاٹا جائے گا) کیونکہ چوری کرنے سے بچائے دوستی کے اس نے عداوت کی پھر ذی رحم
 محرم قرابت میں امام شافعی کا اختلاف ہے کیونکہ شافعی نے قرابت محرمہ کو قرابت بعیدہ سے ملا دیا
 اور ہم اس کو کتاب العتاق میں بیان کر چکے ہیں۔ ولو سرق من بیت ذی رحم محرم متاع غیرہ ینی
 ان لا یقطع ولو سرق ماله من بیت غیرہ یقطع۔ اور اگر اپنے ذی رحم محرم کی کوٹھڑی میں سے غیر کی
 متاع چرائی تو چاہیے کہ قطع کیا جائے اور اگر اپنے ذی رحم محرم کا مال کسی غیر کی کوٹھڑی میں سے چرایا تو چاہیے کہ قطع
 کیا جائے اعتبار اللہ عز و جل ہاے باعتبار حرز و عدم حرز کے نہ یعنی ذی رحم محرم کی کوٹھڑی اس شخص کے واسطے
 حرز نہیں ہے کیونکہ وہاں جلنے کی اسکو رک نہیں ہے۔ اور غیر کی کوٹھڑی اسکے واسطے حرز ہے تو حرز میں سے جب
 اسنے مال لے لیا اگرچہ اسکے ذی رحم محرم کا مال ہے تو قطع ہونا چاہیے۔ م۔ وان سرق من امہ من الوضاعۃ
 قطع۔ اور اگر اس نے اپنی رضاعی ماں کی چیز چرائی تو قطع کیا جاوے۔ نہ یہی
 ظاہر الروایۃ ہے۔ وعن ابی یوسف رحمہ اللہ لا یقطع لانہ یدخل علیہا من غیر استیمذات
 وحشۃ بخلاف الانح من الوضاعۃ لانہ ادم هذا المعنی فیہا عادیۃ وجہ الظاہر انہ لا
 قواۃ والضروریۃ بدونها لا تحترق کما اذا ثبتت بالزنا واللقبیل من شہوۃ واقرب من ذلك
 الانح من الوضاعۃ وهذا لان الوضاعۃ تلما یشتر فلا لبسوطۃ محرز من موقف التہمة بخلاف
 النسب۔ اور امام ابو یوسف سے روایت ہے کہ ہاتھ نہیں کاٹا جائے گا کیونکہ آدمی اپنی رضاعی
 ماں کے پاس بغیر اجازت و اطلاع کے جاتا ہے بخلاف رضاعی بہن کے کیونکہ اس کے پاس اس
 طرح چلے جانے کی عادت نہیں ہے (لیکن اگر علماء کا قول وہ ہے جو ظاہر الروایت میں مذکور ہوا
 اور ظاہر الروایت کی وجہ یہ ہے کہ باہم کوئی قرابت نہیں ہے اور بدول قرابت کے جو عمر میت ہوتی
 ہے اس کا احترام نہیں ہوتا جیسے مثلاً کسی عورت سے زنا دیکھا یا شہوت سے اس کا بوسہ لیا حتی کہ اس
 کی ماں حرام ہو گئی تو اس میں احترام نہیں ہے اور اس سے زیادہ قریب اس کی رضاعی بہن ہے

دیکھو کہ باوجود حرمت رضاعت کے احترام ہونے سے اس کے مال کی چوری کرنے میں ہاتھ کاٹنا بالاجماع واجب ہوتا ہے۔

اور اس کا بھیدیہ ہے کہ رضاعت کمتر مشتبہ ہوتی ہے تو موقع تہمت سے بچنے کے واسطے باہمی زیادہ انبساط نہیں ہوتا ہے بخلاف نسب کے فے کہ نسب تمام لوگوں میں معروف ہوتا ہے لہذا باہمی انبساط میں کچھ تہمت نہیں ہوتی ہے۔ واذا سرق احد الزوجین من الاغراض العبد من سیدۃ او من امواتہ سیدۃ او من زوج سیدتہ لم یقطع لوجود الاذن بالدخول عادة وان سرق احد الزوجین من حوز الاغراض خاصة لا یسکنان فیہ کمذک الحجاب عندنا خلافا للشافعی بلسوطة بینہما فی الاموال عادة ودلالة دھو نظیر الخلاف فی الشہادۃ۔ اگر شوہر و زوجہ دونوں میں سے کسی نے دوسرے سے چرایا یعنی شوہر نے زوجہ سے یا زوجہ نے شوہر سے چرایا یا غلام نے اپنے مولیٰ سے یا مولیٰ کی جورد سے یا مولات کے شوہر سے چرایا تو قطع نہیں ہے کیونکہ مقام حرز میں آنے جانے کی اجازت بطور عادت جاری ہے۔ اور اگر شوہر یا زوجہ کے واسطے کوئی کوٹھڑی حرز خاص ہو جس میں دونوں نہ رہتے ہوں یعنی وہ فقط شوہر یا فقط زوجہ کے واسطے ہو۔

اور وہاں سے دوسرے نے چرایا تو بھی ہمارے نزدیک یہی حکم ہے کیونکہ شوہر و زوجہ میں ازراہ عادت و ولایت کے مالی انبساط جاری ہے اور اس میں شافعی کا خلاف ہے اور یہ اس اختلاف کی تفسیر ہے جو گواہی میں ہے فے عبد اللہ ابن عمر والحضرمی نے آکر حضرت عمر رضی اللہ عنہ سے عرض کیا کہ آپ میرے اس غلام کا ہاتھ کاٹنے کہ اس نے چوری کی ہے آپ نے فرمایا کہ کیا چوری کی ہے تو کہا کہ اس نے میری زوجہ کا ایک آئینہ ساٹھ درم قیمت کا چرایا تو حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے فرمایا کہ اسے چھوڑ دے اس پر قطع واجب نہیں ہے تمہارے خادم نے تمہاری متاع چرائی۔ رواہ مالک والشافعی۔ اور ایسا ہی حضرت ابن مسعود سے مروی ہے اور کسی صورت میں سے اس کے مخالف نہیں پایا جاتا تو یہ بمنزلہ اجماع کے ہے۔ مف۔ ولو سرق المولیٰ من مکاتبہ لم یقطع لان لا ف اکسابہ حقا وکذا لک السارق من اهل غنیم لان لا فنیہ نصیباً وھو ما تورع عن علی وبراؤ

تعیللا۔ اگر مالک نے اپنے مکاتب سے مال چرایا تو ہاتھ نہیں کاٹا جائے گا کیونکہ اس کا اپنے مکاتب کی کمائی میں حق ہے۔ اسی طرح اگر مال غنیمت میں سے کسی لشکر نے چرایا تو قطع نہیں کیونکہ غنیمت میں اس کا حصہ ہے اور یہی حضرت علی کرم اللہ وجہہ سے ماثور ہے اور آپ نے یہی تعلیل بیان فرمائی اور حد دو رک فے اثر عبد الرزاق نے اس طرح روایت کیا کہ حضرت علی کرم اللہ وجہہ کے پاس ایک شخص لایا گیا جس نے مال غنیمت میں سے ایک مخفر یعنی خود چرایا تھا تو آپ نے فرمایا کہ اس مال میں اس کا حق ہے پھر اس کا ہاتھ نہیں کاٹا۔ رواہ الدارقطنی۔ اور اسی کے مانند ابن ماجہ نے ابن عباس سے روایت کیا۔ قال والحوز علی زوجین

حوز لمعنی فیہ کالبیوت والدود وحرز بالحفاظ قال العبد المضعیف الحوز لا بد منہ لان الاستسرا لا یتحقق وونہ ثم ہو قد یکون بالکات المعد لاحراز الامتعة کالدور والبیوت

والصندوق والحاوٹ وقد يكون بالحافظ كمن جلس في الطريق ادى المسجد وعند متاعه
فهو محوز به وقد قطع رسول الله عليه السلام من سوق رداء صفوان من تحت راسه
وهو نائم في المسجد - واضح ہو کہ حرز یعنی مکان محفوظ و طرح کا ہوتا ہے ایک وہ حرز جو
اپنے معنی کی وجہ سے حرز ہے جیسے کوٹھڑیاں و گھر - (وصندوق دکان خانہ و اصطبل) اور دم
وہ حرز جو نگاہان کی وجہ سے ہو یعنی جس چیز پر کوئی شخص نگاہیاں کر دیا گیا تو وہ حرز و حفاظت
میں ہے اگرچہ میدان میں ہو۔

شیخ مصنف نے فرمایا کہ حرز ضروری چیز ہے کیونکہ خفیہ نکال لینا بدوں اس کے نہیں ہوگا
پھر نہ کبھی مکان کے ساتھ ہوتا ہے اور حرز وہ مکان ہوگا جو حفاظت متاع کے واسطے مہیا کیا
گیا ہو جیسے گھر کوٹھڑیاں و صندوق و دکان وغیرہ اور حرف کبھی محافظ کے ساتھ ہوتا ہے۔
مثلاً جو شخص راستہ یا مسجد میں بیٹھ گیا اور اس کے پاس اس کا یہ اسباب رکھا ہے تو یہ اسباب
اس کی وجہ سے حرز میں ہے اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اس شخص کا ہاتھ کاٹے جانے
کا حکم دیا جس نے صفوان کی چادر صفوان کے سر کے نیچے سے چرائی تھی درحالیکہ صفوان مسجد
میں سوتا تھا فے صاحب تنقیح نے کہا کہ یہ حدیث صحیح ہے۔ اور اس حدیث کو ابو داؤد و
نسائی و احمد و حاکم وغیرہم نے روایت کیا اور حدیث یہ ہے کہ صفوان ابن امیہ سے مکہ میں کہا گیا
کہ جو شخص ہجرت کر کے مدینہ نہ گیا وہ برباد ہوا۔ پس صفوان نے مکہ چھوڑ کر مدینہ کو ہجرت کی اور
مسجد میں اپنی چادر سر کے نیچے رکھ کر سو گئے۔ پس ایک چور نے آسمان کی چادر نے لی مگر صفوان
نے اس کو پکڑ لیا اور اس کو تیرے گھر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں حاضر ہوئے پس آنحضرت
صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کا ہاتھ کاٹا جانے کا حکم دیا تو صفوان نے عرض کیا کہ یا رسول اللہ
صلی اللہ علیہ وسلم میں نے یہ نہیں چاہا تھا اور میں نے یہ چادر اس کو صدقہ میں دی تو آنحضرت صلی اللہ علیہ
وآلہ وسلم نے فرمایا کہ اس کو میرے پاس لانے سے پہلے ایسا کیوں نہ کیا۔ رواہ مالک موصولاً۔ اور
ابن عبد البر نے کہا کہ امام مالک کے چھوڑا صحاب اس کو مرسل روایت کرتے ہیں۔ سوائے ابو عامر البیہق
و شہاب بن سوار کے انہوں نے موصول کیا اور نسائی کی حدیث میں ہے کہ یہ چادر تیس درم کی
تھی۔ فقہ - وفی المعوذ بالمكان لا يعتبر الا حراز بالحافظ وهو الصحيح لانه معز بدنه وهو البيت وان
لم يكن له باب افكان وهو مفتوح حتى يقطع السارق منه لان البناء لقصد الاحراز الا انه لا يجب القطع فيه كما
اخذوا ليد المالک یجوز الغنیمۃ السوق و لا فوق بین ان يكون الحافظ مستیقظا و نائما و المتاع تحته او عنده
فروا الصحيح لانه بعد التائم عند متاعه حافظا له فی العادة و علی هذا لا یضمن المورع و المستعیر
بمثله لانه یسبب بخیل ما اختاره فی الفتاوی - اور جو چیز مکان کے اندر
محفوظ ہو تو وہاں نگاہیاں کا احراز کچھ معتبر نہیں ہے اور یہی قول صحیح ہے کیونکہ وہ بدوں
نگاہیاں کے گھر میں محفوظ ہے اگرچہ مکان کا دروازہ نہ ہو یا ہو مگر کھلا ہوا ہو تو بھی حرز ہے حتی
کہ اس میں چرانے والے کا ہاتھ کاٹا جائے گا کیونکہ بنا بقصد احراز ہوتی ہے مگر ہاتھ جب ہی

کاٹا جائے گا کہ مکان سے باہر نکال لادے کیونکہ باہر لانے سے پہلے مالک کا قبضہ قائم ہے بخلاف اس مال کے جو نگاہبان کے حرز میں ہو کہ اس کو چھپے ہی چور نے لیا تو ایسے ہی ہاتھ کاٹنا واجب ہو گیا کیونکہ چور کے لیتے ہی مالک کا قبضہ زائل ہو گیا پس چوری پوری ہو گئی۔ پھر واضح ہو کہ نگاہبان خواہ جائگہ ہو خواہ سوتا ہو اور متاع اس کے نیچے ہو یا اس کے پاس رکھی ہو کچھ فرق نہیں ہے اور یہی قول صحیح ہے۔ کیونکہ جو شخص اپنے متاع کے پاس سوتا ہو تو عادت میں وہ اپنے مال کا محافظ شمار ہوتا ہے۔ اور اس بنا پر اپنے پاس ودیعت رکھنے والا یا عاریت لینے والا ایسی صورت میں ضامن نہ ہوگا یعنی جس کے پاس ودیعت یا عاریت ہے اگر وہ اپنے پاس رکھ کر سو گیا اور مال چوری کیا تو ضامن نہ ہوگا کیونکہ یہ مصالح کرنے میں شمار نہیں ہے مگر فتاویٰ میں اس کے برخلاف اختیار کیا گیا ہے فتنہ خیر فتاویٰ ظہیر یہ ہیں ہے کہ اگر ودیعت رکھنے والا کھڑا ہوا سو گیا اور ودیعت اس نے اپنے سامنے رکھی ہے تو ضامن نہ ہوگا۔ اور اگر کدو سے سو یا تو ضامن ہوگا اور یہ حکم حنفی میں ہے اور اگر سفر میں ہو تو ضامن نہیں ہے خواہ بیٹھ سووے خواہ کدو سے یا کسی اور طرح سے۔ ع۔

قال ومن سرق شيئا من حوزة من غير حوزة وصاحبه عنده يحفظه قطع لانه سرق مالا يجوز باحد الحوزين جس شخص نے کوئی مال حرز یا غیر حرز سے چرایا حالانکہ مال والا اس کے پاس موجود ہے اس کی حفاظت کرتا ہے تو ہاتھ کاٹا جائے گا۔ کیونکہ اس نے اپنے مال کو چرایا جو دو طرح کے حرز میں سے ایک طرح کے حرز میں ہے فتنہ یعنی مال والے کا مال کے پاس ہونا بھی ایک قسم کا حرز ہے تو درحقیقت اس نے مال حرز چرایا ہے پس قطع واجب ہے۔ ولا قطع على من سرق مالا من حمام اومن بيت اذت للناس في دخوله فيه لوجود الاذن عادة او حقيقة في الدخول فاقتل المحوزين دخل في ذلك حوائث التجار والحانات الا اذا سرق منها ليل لا نهانيت لاحواز الاموال وانما الاذن يخص بالنهار۔ اگر کسی نے حمام سے یا ایسے گھر سے جہاں لوگوں کو جانے کی اجازت دی گئی ہے کوئی مال چرایا تو اس پر قطع نہیں ہے کیونکہ ازراہ عادت جانے کی اجازت ہے اور گھر میں حقیقی اجازت ہے تو حرز میں خلل ہو گیا اور اس قسم میں تاجروں کی دکانیں اور سرائیں داخل ہیں لیکن اگر ان مقامات سے رات کو چرایا تو ہاتھ کاٹا جائے گا کیونکہ یہ عمارات بضر حفاظت اموال بنائے گئے ہیں اور اجازت صرف دن ہی دن کے واسطے مختص ہے۔ ومن سرق من المسجد متاعا وصاحبه عنده قطع لانه محوز بالحفظ لان المسجد مابني لاحواز الاموال فلم يكن المال محوزا بالملكات بخلاف الحمام والبيت الذي اذن للناس في دخوله حيث لا يقطع لانه مني لاحواز فكمات الملكات حوزا فلا يعتد بالاحواز بالحفظ۔ اور جس شخص نے مسجد سے کوئی متاع چرایا حالانکہ متاع کا مالک اس کے پاس موجود ہے تو چور کا ہاتھ کاٹا جائے گا کیونکہ یہ متاع اپنے نگاہبان کے حرز میں ہے اگرچہ مسجد کا حرز نہیں ہے کیونکہ مسجد کچھ مالوں کی حفاظت کے واسطے نہیں بنائی گئی ہے تو جگہ کی وجہ سے مال محرز نہ ہوا بخلاف حمام اور اس گھر کے جس میں لوگوں کو جانے کی اجازت دی گئی ہے تو وہاں اگرچہ مالک موجود ہو تو ہاتھ نہ کاٹا جائے گا کیونکہ یہ مکان اسی واسطے بنائے گئے ہیں کہ مالوں کی حفاظت ہو تو مکان ہی حرز ہوا پس نگاہبان کی

حفاظت کا اعتبار نہ ہوگا۔ ولا قطع علی الضیف اذا سرق ممن اضافہ لدن البیت لم یبق حرماً
 فی حقہ لکونہ ما دونہ فی دخولہ ولانہ بمنزلۃ اهل الدار فیکون فعلہ خیانة لا سرقة۔ مہمان
 نے اگر میزبان کی کوئی چیز چرائی تو اس پر قطع نہیں ہے (یہی قول مالک وشافعی و احمد ہے) کیونکہ مہمان
 کے حق میں یہ مکان حرز نہیں رہا کیونکہ اس کو مکان میں آنے کی اجازت ہو گئی اور اس لئے کہ وہ
 بمنزلہ گھر والوں کے ہے تو اس کا فعل خیانت ہوا۔ اور سرقت نہیں ہوا۔ ومن سرق سرقة نعلم
 یخرجہا من الدار لم یقطع لانت الدار کلہا حرز واحد فلا بد من الاخراج منها ولان للدان
 وما فیہا فی ید صاحبہا معنی فیکون شبهة عدم الانتہ۔ جس نے کوئی چیز چرائی مگر اس کو مکان
 سے باہر نہیں لایا تو اس پر قطع نہیں ہے کیونکہ پورا مکان ایک ہی حرز ہے تو ضرور ہوا کہ مکان سے
 نکلے اور اس دلیل سے بھی کہ مکان مح اس تمام اسباب کے جو مکان کے اندر ہے فی المعنی مکان
 والے کے قبضہ میں ہے تو گویا چور کے نہ لینے کا شبہ پیدا ہو گیا ہے کیونکہ چور جب تک مکان
 کے اندر ہے تب تک مالک کا قبضہ قائم ہے اور شبہہ سے حد دور ہو جاتی ہے۔ فان كانت
 دار فیہا مقاصیر فاخرجہا من مقصورة الی صحن الدار قطع لانت کل مقصورة باعتبار ساکنہا حرز
 علی حدۃ و انت اغدا لسان من اهل المقاصیر علی مقصورة فسرق منها قطع لها بینا۔ پس اگر گھر
 احاطہ کے گھر میں چند مقصورہ ہوں یعنی حجرے و کوٹھڑیاں ہوں پس چور کسی مقصورہ سے مال کو نکال
 کر صحن میں لایا تو قطع لازم ہوگا کیونکہ ہر مقصورہ باعتبار اپنے رہنے والے کے علیحدہ حرز ہے اور اگر
 ان مقصوروں کے رہنے والوں میں سے کسی مقصورہ والے نے دوسرے مقصورہ پر دانت لگا کر اس
 میں سے کچھ چرا لایا یعنی دس درہم یا زیادہ کا مال چرایا تو قطع واجب ہوگا کیونکہ ہر مقصورہ اپنے رہنے
 والے کے واسطے علیحدہ حرز ہے۔ و اذا انقب اللص البیت فدخل واخذ المال وناولہ اخو خارج
 البیت فلا قطع علیہما لانت الاول لم یوجد منہ الاخراج لا متراض ید مقبولة علی المال قبل خروجه و انت
 لم یوجد منہ ہتک الحرز فلم یتم السرقة من کل واحد ومن ابی یوسف ان اخراج الداخل یدہ وناولہا
 الخارج فالتقطع علی الداخل وان ادخل الخارج یدہ وناولہا من ید الداخل فلیہما القطع وہی
 بنا علی مسالة تاتی بعد هذا النشا واللہ قل لانت القاء فی الطویق وخرج اخذہ قطع وقال حنفی
 لا یقطع لان الالتقاء غیر موجب للقطع کما لو خرج ولم یأخذ وکذا لاخذ من السکة کما لو اخذہ وغیرہ ولنا
 ان الرمی حيلة یعتادها السواق لتخذ الخرج مع المتاع اذ تیفرغ لقتال صاحب الدار والفقہاء و لم
 تعترض علیہ ید معتبرة فاعتبروا کل فعلا واحدا فانا خرج ولم یأخذہ فهو مضع لا سارق۔ اگر چور نے کسی
 میں سیند لگا کر داخل ہو کر مال لیا اور دوسرے کو جو گھر کے باہر کھڑا ہے دے دیا تو دونوں میں سے
 کسی پر قطع واجب نہیں ہے کیونکہ گھسنے والے سے تو نکال لانا نہیں پایا گیا کیونکہ اس کے نکلنے سے پہلے
 مالک کا قبضہ معتبر موجود ہے اور جو باہر رہا اس سے حرز توڑنا نہیں پایا گیا تو دونوں میں سے کسی سے سترتہ
 پورا نہیں ہوا اور امام ابو یوسف سے روایت ہے کہ اگر گھسنے والے نے اپنا ہاتھ نکال کر باہر والے کو دے
 دیا تو گھسنے والے پر قطع واجب ہے اور اگر باہر والے نے اپنا ہاتھ نکال کر اندر والے کے ہاتھ سے لے لیا

تو دونوں پر قطع واجب ہے اور بریاد اس مسئلہ کے جماس کے بعد انشاء اللہ تعالیٰ آتا ہے اور اگر گھسنے والے نے مال کو راہ میں ڈال دیا اور نکل کر لے لیا تو بائع کا ٹاجا جائے گا اور زفر رحمہ اللہ نے کہا کہ نہیں کاٹا جائے گا۔ کیونکہ باہر پھینک دینا موجب قطع نہیں ہے جیسے اگر نکل کر اس نے مال نہیں لیا تو بالاتفاق قطع نہیں ہے۔ اور اسی طرح اگر کوچہ میں سے لے لیا یعنی کوئی چور کوچہ میں سے مال چراوے تو بھی زفر کے نزدیک قطع نہیں ہے جیسے چور کے سوائے اگر دوسرے چاڑے تو بالاتفاق قطع نہیں ہے۔

اور ہماری دلیل یہ ہے کہ مال پھینک دینا ایک جیلہ ہے جو چوروں کی عادت ہے کیونکہ متاع کے ساتھ نکلنا مشکل ہوتا ہے یا اس عرض سے کہ صاحب مکان سے لٹنے کے واسطے فارغ ہو جائے یا بھاگنے کے واسطے ہلکا ہو اور اس پر مالک کا قبضہ معتبرہ عارض نہیں ہے تو چور کا پھینکنا اور نکل کر لینا ایک ہی فعل شمار ہوا چھ اگر نکل کر اس نے مال نہ لیا تو وہ بریاد کرنے والا ہے چور نہیں ہے۔ قال دکن لان حمله علی حماد فساقتہ واخرجه لان سيرة مضاف الیہ لسوقہ۔ اور اسی طرح اگر متاع کو ایک گدھے پر لا کر اس کو ہانکا اور باہر نکال لایا تو بھی قطع واجب ہے کیونکہ گدھے کی رفتار اسی کی طرف منسوب ہے کیونکہ یہی اس کو ہانکتا تھا۔ واذا دخل الحوز جماعة فنتول بعضہم الاخذ قطعوا جميعا قال العبد الضعیف

ده هذا الاستحسان والقياس ان يقطع الحامل وحده وهو قول زفر لان الاخراج وجد منه فثبت السرقة به ولنا ان الاخراج من الكل معنى للمعادنة كما في السرقة الكبرى وهذا لان المقادير فيها يستهمل ان يحمل البعض المتاع وتضموا الباقيات للدفع فلو امتنع القطع ادى الى سد باب الحد۔ اگر مکان حمز میں ایک جماعت داخل ہوئی پھر مال لینے کا کام ان میں سے بعض نے کیا تو قطع سب پر واجب ہے۔ شیخ مصنف نے فرمایا کہ یہ استحسان ہے اور قیاس یہ ہے کہ فقط لینے والے کا ہاتھ کاٹا جائے اور یہی زفر کا قول ہے۔ کیونکہ مال باہر لانا سب کی طرف سے پایا گیا کیونکہ باقی لوگ اس کے معاون تھے تو فی المعن سب نے نکالا جیسے سرقتہ کبریٰ یعنی رہزنی میں ہوتا ہے جیسے اگر جماعت میں سے بعض نے رہزنی کی اور مال لیا تو رہزنی کی حد ان سب پر واجب ہوتی ہے۔ اور اس کی وجہ یہ ہے کہ چوروں میں یہ عادت ہے کہ بعض اسباب اکٹھے ہیں اور باقی لوگ مالک مکان وغیرہ کی روک دوڑ کرنے کو مستعد رہتے ہیں۔ پس اگر سزائے قطع ممتنع ہو تو اس کا یہ نتیجہ ہو کہ سزا کا دروازہ بند ہو جاوے وے شاخ نے فرمایا کہ سب کو سزا ہونا ہی ضرورت میں ہے کہ مال نکلنے والا اس قابل ہو کہ جس کو سزائے قطع دی جاتی ہے اور اگر وہ طفل یا مجنون ہو تو بالاتفاق اس جماعت پر قطع نہیں ہے اور اگر مال نکلنے والا بالغ ہے مگر اس جماعت میں کوئی طفل یا مجنون بھی ہے تو امام ابو حنیفہ و محمد کے نزدیک اس جماعت میں سے کسی پر قطع نہیں ہے کیونکہ شبہ پیدا ہو گیا اور امام ابو یوسف کے نزدیک سوائے طفل یا مجنون کے باقیوں پر قطع ہے۔ ع۔ ومن ثقب البيت ما دخل يده فيه واتخذ شيئا لم يقطع ومن ابى يوسف في الاملا وانہ يقطع لانه اخروج المال من الحوز وهو المقصود فلا يشترط الدخول فيه كما اذا دخل يده في صندوق المير في اخروج الفطرية ولنا ان هتك الحوز ليشترط فيه الكمال تخورا عن شبهة العدم والكمال في الدخول وقد امكن اعتباره والدخول هاهنا اعتاد بخلاف الصناديق لان الممكن فيه ادخال اليد دون الدخول وبخلاف ما تقدم من حمل البعض المتاع لابت

ذلك هو المعتاد۔ جس نے کوٹھڑی میں نقب لگا کر ہاتھ ڈال کر مال لے لیا تو قطع نہیں ہے اور ابو یوسف سے اہلاد میں روایت ہے کہ قطع کیا جائے گا کیونکہ حرز سے اس نے مال نکال لیا اور یہی مقصود تھا تو حرز میں داخل ہونا شرط نہ کیا جائے گا۔ جیسے کسی صرف یا مہاجن کے صندوق میں ہاتھ ڈال کر روپیہ یا اشرفی نکال لے تو سرقہ ثابت ہوتا ہے۔

اور ہماری دلیل یہ ہے کہ حرز کے ہتھک ہونے میں کمال شرط ہے یعنی پورا ہتھک ہونا کہ نہ ہونے کا شبہ نہ رہے اور پورا ہونا اسی طرح ہے کہ حرز میں داخل ہو جائے اور اس کا اعتبار کرنا ممکن ہے اور حرز میں معتاد یہ ہے کہ اندر داخل ہو بخلاف صندوق کے کہ اس میں ہاتھ ڈالنا ممکن ہے اور اندر داخل ہونے کی گنجائش نہیں اور برخلاف مسئلہ سابق کے کہ جب جماعت میں سے صرف بعض نے اسباب نکالا ہو کیونکہ وہاں یہی عادت ہے۔ وان طو قصر فخر ارجحۃ من انکم لم یقطع وان ادخل یدہ فی النکر یقطع لان فی الوجه الاول الرباط من خارج فیالطریق تحقق الاخذ من الظاہر فلا یوجد ہتھک الحرز فی الثاني الرباط من داخل فیالطریق تحقق الاخذ من الحرز و هو النکر ولو کان مکان البطل الرباط ثم الاخذ فی الوجهین ینعکس الجواب لانہ کاس العلقۃ وعن ابی یوسف رمانہ یقطع علی کل حال لانہ محوز اما النکر ادب صاحبہ تلنا الحرز و هو النکر لانہ یتتمد بہ و انما قصدہ قطع المسافۃ او الاستراحت فاشبہ الجوانق۔ اگر طرار نے اسی ہیمانی کاٹ لی جو آستین سے باہر تھی تو ہاتھ نہیں کاٹا جائے گا اور اگر آستین میں ہاتھ ڈال کر کاٹے تو ہاتھ کاٹا جائے گا۔ (اسی طرح اگر کمر سے باہر تھکتی ہو تو قطع نہیں اور اگر ہاتھ ڈال کر جیب یا کمر سے کاٹے تو قطع ہے کیونکہ پہل صورت میں ہیمانی کی بندش باہر سے ہے تو ظاہر سے گرہ کاٹنا پایا جائے گا تو حرز کی ہتھک نہیں پائی گئی۔ اور دوسری صورت میں بندش اس کے اندر سے ہے تو حرز سے گرہ لینا پایا گیا اور اگر جگہ گرہ کاٹنے کے دونوں صورتوں میں باہر یا بصیرت سے گرہ کھول کر مال لے لیا تو حکم برعکس ہو جائے گا کیونکہ علت برعکس ہو گئی۔ یعنی اگر باہر سے گرہ کھولے تو ہاتھ کاٹا جائے گا اور اگر اندر سے گرہ کھولے تو نہیں کاٹا جائے گا۔ ن ہ اور ابو یوسف سے روایت ہے کہ ہر حال میں ہاتھ کاٹا جائے کیونکہ مال یا تو آستین کے حرز میں ہے یا صاحب مال کی حفاظت میں ہے اور ہم کہتے ہیں کہ حرز فقط آستین ہے کیونکہ مال کس نے اسی کی حفاظت پر اعتماد کیا۔ اور غور اس کا مقصود یہ ہے کہ مسافت طے کرے یا استراحت پاوے یعنی اس نے اپنے آپ کو مال کا محافظ نہیں کیا ہے تو یہ گونہ کے مشابہ ہو گیا ہے حاصل یہ ہے کہ اس نے ہیمانی آستین یا کمر میں جہاں رکھی ہو اسی کی حفاظت پر اعتماد کیا اور غور دو حال سے خالی نہیں یا تو کہیں چلا جاتا ہے تب اس کا مقصود یہ کہ مسافت طے کرے اور اگر چلتا نہیں ہے تو استراحت مقصود ہے اور انسان کا مقصود ہی معتبر ہوتا ہے کیا نہیں دیکھتے ہو کہ اگر جائز پر گونہیں لدی ہوں۔ پھر کسی نے گون چھڑ کر مال نکال لیا تو ہاتھ کاٹا جائے گا کیونکہ لادنے والے نے اس کو حرز ٹھہرایا ہے اور اگر اس نے بھری ہوئی گون کو چرایا تو قطع نہیں ہے کیونکہ گون کا محافظ نہیں کیونکہ جاؤر یا کھنے یا پینے والے کا مقصود یہ ہے کہ مسافت طے کرے اور گون کی حفاظت کرنا مقصود نہیں ہے۔ ن۔ وان سرق من القطر لیرا و جلا لم یقطع لانہ لیس بمحوز مقصودا فیتسکى شبهة العدم وهذا لان السائق والقائم والواکب یقصدون قطع المسافۃ

ونقل الامتعة دون المحفظ حتى لو كان مع الاحمال من يتبعها للعفظ قالوا يقطع - اور اگر قطار میں سے کوئی اونٹ یا بندھا ہوا بوجھ چرایا تو قطع نہیں کیا جائے گا کیونکہ احراز کرنا مقصود نہیں ہے تو احراز نہ ہونے کا شبہ پیدا ہو گیا اور یہ اس وجہ سے ہے کہ جانوروں کو ہانکنے والا یا آگے سے کھینچنے والا یا سوار صرف قطع مسافت کا اور متاع منتقل کرنے کا قصد کرتا ہے اور حفاظت کا قصد نہیں کرتا حتیٰ کہ اگر ان گونوں کے پیچھے کوئی ان کا محافظ ہو تو مشائخ نے فرمایا کہ چور کا ہاتھ کاٹا جائے گا - وان مشق العمل واخذ منه قطع لان الجواز فی مثل هذا حوز لانه يقصد بوضع الامتعة فيه ميانتهما كالكمز فجد الاخذ من الحوز فيقطع - اور اگر اس نے بندھے گئے یا گون کو بچھاڑ کر اس میں سے مال لے لیا تو ہاتھ کاٹا جائے گا - کیونکہ جس صورت میں کہ محافظ نہ ہو تو گون ہی حرز ہوتی ہے کیونکہ گون میں مال رکھنے سے یہی مقصود ہوتا ہے کہ اس کی حفاظت ہو جیسے ہمیانی کے واسطے آستین کا حکم ہے تو حرز میں سے لینا یا یا گیا پس ہاتھ کاٹا جائے گا - وان سرق جواز القایہ متاع و صاحبہ یحفظہ و انالہ علیہ قطع معناه اذا كان الجواز فی موضع هو ليس بحرز كالطریق وغیرہ حتیٰ یكون محروا بالصاحبه لکنہ متصلا لحفظ وهذا لان المعبر هو الحفظ المعتاد والجلوس عندہ والنوم علیہ بعد حفظا عادۃ لکن ان النور یقر ب منہ علی ما اختارناہ من قبل و ذکونی بعض النسخ و صاحبہ فائز علیہ او حیث یکون حافظا لہ دھنا لکن ما قد مناه من القول المعتاد - اور اگر کوئی گون چرائے کہ جس میں اسباب ہے اور اس کا مالک اس کی حفاظت کرتا ہے یا اس پر سوتا ہے تو ہاتھ کاٹا جائے گا - اور اس کے معنی یہ ہیں کہ گون ایسی جگہ بڑی تھیں جو حرز نہیں ہے جیسے راستہ وغیرہ حتیٰ کہ یہ گون بوجہ اپنے مالک کے حرز میں ہوں کیونکہ وہی اس کی حفاظت کرتا ہے - اور اس کی وجہ یہ ہے کہ معتبر حفاظت معتاد ہے اور گون کے پاس بیٹھنا یا اس پر سونا عادت کی راہ سے حفاظت شمار کیا جاتا ہے اسی طرح گون کے قریب سونا بھی حفاظت ہے جیسا کہ ہم سابق میں اختیار کر چکے اور جراح مغیر کے بعض نسخوں میں مذکور ہے کہ گون والا اس پر سوتا ہو یا کہیں اور سے اس کی حفاظت کرتا ہو - ہ - اور یہ عبارت ہمارے قول مختار کی تائید کرتی ہے - ف -

واضح ہو کہ یہاں چند مسائل متفرقہ ضروری ہیں اول یہ کہ اگرچہ چور بغیر مارے مال مسروقہ کا اقرار نہ کرے تو اس کو مار کر میتا لگانا جائز ہے یا نہیں - پس تجسس و واقعات و سرچہ میں ہے کہ اس کو مارنے کا فتویٰ نہ دیا جائے گا اور بعض مشائخ نے فتویٰ دیا کہ اکراہ کے ساتھ چور کا اقرار صحیح ہے اور زیلعی میں ہے کہ بطور سیاست جائز ہے اور نہر الفائق میں ہے کہ ہمارے زمانہ میں اس پر اعتماد جائز ہے - اگر قرض خواہ نے قرضدار کا مال چیرا لیا پس اگر حقیقتہً ایک جنس ہو جیسے درم کے عوض درم چرائے تو بالاتفاق قطع نہیں اور اگر دینا قرضہ ہے اور درم چرائے یا اس کے برعکس تو بھی قطع نہیں کیسی اصح ہے اور شافعی رحمہ اللہ نے کہا کہ اگر دوسری جنس کا مال چرایا تو بھی قطع نہیں مجتبیٰ میں کہا کہ اس قول میں زیادہ وسعت ہے تو ضرورت کے وقت اسی پر عمل کیا جائے گا - جو جگہ ایک قسم کے مال کے واسطے حرز ہو وہ کل اقسام کے واسطے حرز ہے اور یہی مانہ ہے اور بعض نے کہا کہ ہر

مال کا حرمز اس کے لائق ہے اگرچہ چور نے ملک میں فساد پھیلا یا تو امام کو اختیار ہے کہ بطور سیاست کے اس کو قتل کر دے اگر دس درم کھوئے چرائے جن میں چاندی غالب ہے تو ظاہر الروایۃ میں قطع نہیں اور یہی اصح ہے۔ العتائیر۔ مال مسروقہ کا اندازہ ایسے دس درم سے کیا جائے جو کھرے کیاب ہیں۔ اور تاکہ شک کی وجہ سے قطع واجب نہ ہو اور یہی بعض کے نزدیک مختار ہے اگر ایک نے دس درم کا اندازہ کیا تو اس کے اندازہ پر بلا تھنہ کاٹا جائے گا بلکہ دو عادل ہوں جن کو قیمت پہچاننے میں دخل ہے۔ القبتین۔ پھر دس درم سمجھنا چور کے حق میں معتبر ہے حتیٰ کہ اگر ایک کو کھڑی میں سے دس آدمیوں کے مال سے ایک ایک درم چرایا تو با تھنہ کاٹا جائے گا۔ المھیط۔ اور اگر حرمز مختلف ہو تو نہیں کاٹا جائے گا۔ البحر۔ اور ضرر ہے کہ حرمز میں سے ایک بار نکال لایا ہو حتیٰ کہ اگر دس درم سے کم ایک بار نکال لایا پھر گھس کر باقی نکال لایا تو قطع نہیں ہے۔ النہر۔ اور ضرر ہے کہ ظاہر طور پر نکال لاوے حتیٰ کہ اگر حرمز میں موتی نگل گیا پھر باہر نکالا تو قطع نہیں ہے بلکہ اس کے مثل ضامن ہوگا اور یہ انتظار نہ کیا جائے گا کہ وہ پاشخانہ پھرے۔ البحر۔ ہود۔

فصل

فی کیفیت القطع واثباتہ قال دیقطن یمن السارق من الزند وجسم فاقطع لہا تلوانہ من قبل

والیمن بقراءۃ عبد اللہ بن مسعود ومن الزند اذن الاسم یتناول الید الی الابط وهذا الفصل اعنی الریغ

میتقن بہ کیف وقد صح ان النبی علیہ السلام یقطع ید السارق من الزند ولحم بقولہ علیہ السلام فاقطعوا جسمہ ولانہ لولہ یجسم ینفی الی التلغ والحد تراجم لا متلف۔ یہ فصل قطع کی کیفیت اور اس کے اثبات کے بیان میں ہے شیخ نے کہا کہ چور کا دایاں ہاتھ پہونچنے کے جوڑے کاٹا جائے اور تزل دیا جائے۔ پس کاٹنا تو بدلیل اس آیت کے جو ہم پہلے تلاوت کر چکے ہیں اور دایاں ہاتھ بدلیل قرأت عبد اللہ ابن مسعود رضی اللہ عنہ ہے اور پہونچنے کے جوڑے پر سے کاٹنا اس واسطے کہ ہاتھ کا لفظ بغل تک شامل ہے اور یہ جوڑے یعنی پہونچنے کا یقین ہے اور کیونکہ یہ نہ ہو حالانکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے ثابت ہے کہ آپ نے پہونچنے کے جوڑے سے چور کا ہاتھ کاٹا جائے گا حکم دیا اور رایت دینا تو بدلیل آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کہ اس کا ہاتھ کاٹو اور اس کو قتل دو اور اس دلیل سے بھی کہ اگر تزل نہ دیا جائے تو ہلاکت تک نوبت پہنچا دے حالانکہ حد فقط زجیہ کے واسطے ہوتی ہے تلف کرنے کے واسطے نہیں ہوتی فے توضیح یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا والسارق والسارقة فاقطعوا یدہما الا یہ سے معلوم ہوا کہ چور کا ہاتھ کاٹنا واجب ہے پھر ہم نے دیکھا کہ ہاتھ بغل تک شامل ہے جس میں تین جوڑے ہیں پہونچاؤ کہنی و مؤذعہ و لیکن پہونچنے سے کم نہیں ہو سکتا کیونکہ اول تو اس قدر یقینی ہے اور دوم یہ کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم و صحابہ رضی اللہ عنہم اور ان کے بعد برابر پہونچنے کے ہاتھ کاٹنا متواتر چلا آتا ہے۔ اور یہ بھی متواتر ہے کہ انہوں نے پہلے دایاں ہاتھ کاٹا علاوہ اس کے حضرت عبد اللہ ابن مسعود کی قرأت میں فاقطعوا الیدانہما واقع ہوا یعنی ان کا دایاں ہاتھ کاٹو۔ کما رواہ الترمذی وغیرہ۔

پھر ہاتھ کاٹنے کے بعد اس کو تلنا ہمارے نزدیک واجب ہے اور شافی کے نزدیک مستحب ہے۔ کمانی الفتح۔ کیونکہ حاکم و دارقطنی نے ابو ہریرہؓ سے روایت کی کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس

ایک چور لایا گیا جس نے شعلہ جرایا تو آپ نے فرمایا کہ میں اس پر گمان نہیں کرتا کہ اس نے چرایا تو چور نے عرض کی کہ کیوں نہیں یا رسول اللہ بلکہ میں نے چرایا ہے تو آپ نے فرمایا کہ اس کو لے جاؤ اور قطع کر دو پھر تلو۔ ورواہ البزار۔

اور ابن القطان نے اس کو صحیح کہا پس ہمارے نزدیک یہ حکم آپ کا واجب ہے اور اس پر قرینہ یہ بھی ہے کہ اگر تلافی جاری نہ ہو تو ہلاکت تک نوبت پہنچے گی حالانکہ حد صرف زجر کے واسطے ہوتی ہے۔ اسی واسطے اگر سخت گرمی یا سخت جاڑا ہو تو چور کو قید خانہ میں رکھتے ہیں اور درمیان موسم میں قطع کرتے ہیں۔ م م ف ع۔ فان سرق ثانیاً قطعت رجله اليسرى فان سرق ثالثاً لم يقطع دخله في السجن حتى يتوب وهذا استحسان ويعزز ايضا ذكره المشائخ وقال الشافعي في الثالث يقطع يده اليسرى وفي الرابعة يقطع رجله اليمنى لقوله عليه السلام من سرق فاقطعوه فان عاد فاقطعوه فان عاد فاقطعوه ديروى مفسراً كما هو مذهبه ولان الثالثة مثل الاولى في كونها جناية بل فوجها فتكون ادى الى شرع الحد ولنا قول على بن ابي طالب لا يستحي من الله تعالى ان لا ادع له بدايا كل بهاد يستحي بها درجلا يمشى عليها وبهذا احاج بقية الصحابة في قطعهم فانه قد اجتمعوا ولانه اهللك معنى لما فيه من تقوية جنس المنفعة والحد ناهج ولا نه نادى الوجود والزجر فيما يغلبه بخلاف القصاص لانه حق العبد فيستوفي ما يمكن جبراً الحق والحديث طعن فيه الطحاوى في ادخله على السياسة پھر اگر چور نے دوبارہ چرایا تو اس کا باپاں پاؤں کاٹا جائے پھر اگر اس نے تیسری بار چرایا تو قطع نہیں ہے مگر برابر قید خانہ میں رکھا جائے گا یہاں تک کہ توبہ کرے اور یہ حکم استحسان ہے اور مشائخ نے فرمایا کہ اس کو تعزیر بھی دی جائے گی۔ اور امام شافعی نے فرمایا کہ تیسری بار میں اس کا باپاں ہاتھ کاٹا جائے اور چوتھی بار میں اس کا دایاں پاؤں کاٹا جائے کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جو شخص چور کرے اس کو سزائے قطع دو پھر اگر دوبارہ قطع کرے تو اس کو سزائے قطع دو پھر اگر تیسری بار کرے تو اس کو سزائے قطع دو۔ ورواہ ابو داؤد۔ اور یہ حدیث اسی طرح تفسیر کے ساتھ روایت کی گئی ہے جیسا شافعی مذہب ہے ورواہ الدارقطنی والبطانی اور اس دلیل سے کہ تیسری بار بھی جرم ہونے میں مثل پہلی بار کے بلکہ اس سے بڑھ کر ہے تو حد مشروع ہونے کے واسطے بدرجہ اولیٰ مقتضی ہوگی۔ اور جاری دلیل حضرت علی کرم اللہ وجہہ کا قول ہے کہ مجھ کو اللہ تعالیٰ سے شرم آتی ہے کہ میں اس کا ایک ہاتھ نہ چھوڑوں کہ جس سے کھائے اور استیجار کرے اور ایک پاؤں نہ چھوڑوں کہ جس پر چلے۔ ورواہ ابن ابی شیبہ وحمز۔ اور جب بقیہ صحابہ نے ان سے گفتگو کی تو آپ نے اسی حجت سے ان کو قائل کیا۔ پس صحابہ رضی اللہ عنہم کا اجماع منعقد ہو گیا۔ اور اس دلیل سے کہ چاروں ہاتھ پاؤں کاٹ ڈالنا مار ڈالنے کے معنی میں ہے کیونکہ ایسا کرنے میں جنس منفعت زائل کر دینا لازم آتا ہے حالانکہ حد صرف زجر کے واسطے ہے نہ ہلاکت کے واسطے اور اس دلیل سے کہ دوبارہ سزا پا کر تیسری بار اور چوتھی بار چور کرنا بہت نادر ہے حالانکہ زجر ایسے جرم میں ہوتا ہے جو اکثر پایا جاتا ہے برخلاف قصاص کے کہ وہ بندے کا حق ہے توبہ بندے کا حق پورا کرنے کے لئے جہاں تک ممکن ہے قصاص لیا جائے گا۔ یعنی اگر ظلم سے کسی کا ہاتھ کاٹ ڈالا تو قصاص میں اس

ہاتھ کاٹا جائے گا پھر اگر کسی کا دوسرا ہاتھ کاٹا تو اس کا دوسرا ہاتھ کاٹا جائے گا۔ پھر اگر کسی کا پاؤں کاٹا تو اس کا پاؤں کاٹا جائے گا پھر اگر کسی کا پاؤں کاٹا تو اس کا دوسرا پاؤں کاٹا جائے گا۔ کیونکہ جہاں تک ممکن ہے مظلوم بندے کا قصاص لیا جائے گا، اور جس حدیث سے امام شافعی نے استدلال کیا اس کے اسناد میں امام طحاوی نے طعن کیا ہے اور بر تقدیر ثبوت ہم اس کو سیاست پر محمول کرتے ہیں منہ اور محمول کرنے کی وجہ یہ واقع ہوئی کہ حضرت علی کرم اللہ وجہہ کا قول اور صحابہ کا اجماع اس کے خلاف ہے اور یہ نہیں ہو سکتا کہ حضرت علی و باقی صحابہ خلاف حدیث پر اجماع کریں حالانکہ پانچویں بار چور کو قتل کرنے کی روایت بالائتفاقی سیاست پر محمول ہے۔ اور واضح ہو کہ دوسری بار میں ہلکے نزدیک اور اکثر علماء کے نزدیک ٹخنہ پر سے اس کا پاؤں کاٹا جائے اور تیسری و چوتھی بار میں توبہ ظاہر کرے یا اس پر مصالح مسلمان کے آثار ظاہر ہوں۔ غ۔

اور شافعی نے حدیث جابر رضی اللہ عنہ سے استدلال کیا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس ایک چور کو لائے تو فرمایا کہ اس کو قتل کر دو پس لوگوں نے عرض کیا کہ یا حضرت اس نے تو صرف چوری کی ہے فرمایا کہ قطع کر دو پھر اسی طرح تیسری و چوتھی بار میں ہوا پھر اس کو پانچویں بار چوری میں لائے تو فرمایا کہ اس کو قتل کر دو پس ہم نے اس کو قتل کر دیا رواہ ابو داؤد۔ اور اس کے اسناد میں مصعب بن ثابت راوی ضعیف ہے اور نسائی نے فرمایا کہ یہ حدیث منکر ہے اور عبد اللہ ابن احمد و ابی معین و ابو حاتم و ابن سعد و دارقطنی و نسائی و یحیی القطان و ابن جابر سب نے ضعیف کہا ہے اور ابن عبد البر نے کہا کہ حدیث قتل منکر ہے اس کی کچھ اصل نہیں ہے اور خطابی نے فرمایا کہ میں فقہاء میں سے کسی کو نہیں جانتا ہوں جس نے چور کا خون مباح کیا ہو اگرچہ وہ بار بار چوری کرے۔ اور نسائی نے فرمایا کہ میں اس باب میں کوئی حدیث صحیح نہیں جانتا ہوں اور امام مالک نے قاسم ابن محمد سے روایت کی کہ عامل یمن نے چوری میں ایک شخص کا ہاتھ اور پاؤں کاٹا پھر وہ یمن سے مدینہ میں آکر حضرت ابو بکر رضی اللہ عنہ کے پاس اترا اور شکایت کی کہ آپ کے عامل یمن نے مجھ پر ظلم کیا۔ پھر وہ شخص رات میں غازیں پڑھا کرتا تھا پس حضرت صدیق نے فرمایا کہ تیری رات تو چوروں کی سی رات نہیں ہے پھر ایک روز اس کا بدبخت عیس کا ایک زیور گم ہوا لوگ اس کو ڈھونڈ مٹھنے لگے اور یہ شخص بھی لوگوں کے ساتھ ڈھونڈ مٹھا جاتا اور کہتا کہ ابھی جس نے ان لوگوں کے یہاں چوری کی اس کو اپنے عذاب میں گرفتار کر پھر لوگوں نے وہ ایک سار کے پاس پایا جس نے کہا کہ مجھ کو یہ ہاتھ پاؤں کاٹنا شخص دے گیا ہے۔ پھر جب اس کو سامنے کیا گیا تو اس پر لوگوں نے گواہی دی یا اس نے اقرار کیا پس حضرت صدیقؓ نے اس کا بایاں ہاتھ کاٹا جائے گا حکم دیا اور فرمایا کہ واللہ اس نے جو بدعا اپنے اوپر کی ہے وہ اس کی چوری سے زیادہ مجھ کو ٹخنہ لگ معلوم ہوتی ہے۔ رواہ عبد الرزاق و دارقطنی و سعید ابن منصور۔

ولیکن امام محمد نے حضرت عائشہ سے روایت کی کہ جس شخص نے اسماء بنت عیس کا زیور چرایا تھا اس کا صرف دایاں ہاتھ کاٹا تھا پھر حضرت ابو بکرؓ نے اس کا بایاں پاؤں کاٹنے کا حکم دیا لیکن عبد الرزاق نے اسناد صحیح حضرت صدیق رضی اللہ عنہ سے اس کے خلاف روایت کی ہے اور مترجم کہتا ہے کہ بہتر جواب

یہ ہے کہ یہ واقعہ قبل اجماع کے واقعہ ہوا کیونکہ اجماع صحابہ حضرت علی کرم اللہ وجہہ کے ساتھ زمانہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ میں ہے جیسا کہ روایت سعید بن منصور سے واضح ہے اور یہ معلوم ہو چکا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے کوئی حدیث اس بارہ میں صحیح اسناد سے نہیں پہنچی ہے پس اعتماد اجماع صحابہ رضی اللہ عنہم پر ہے کہ اول چوری میں دلیاں ہاتھ کاٹا جائے اور دوسری چوری میں اس کا بایاں پاؤں کاٹا جائے۔ چنانچہ امام محمد نے کتاب الاثار میں روایت کی کہ حد ثنا ابو حنیفہ عن عمرو بن مرة عن عبد اللہ بن سلمہ عن علی قال الخ۔ یعنی حضرت علی کرم اللہ وجہہ نے فرمایا کہ جب کسی نے چوری کی تو اس کا دایاں ہاتھ کاٹوں گا پھر اگر دوبارہ چوری کی تو اس کا بایاں پاؤں کاٹوں گا۔ پھر اگر تیسری بار چوری کی تو اس کو قید خانہ میں ڈال دوں گا یہاں تک کہ اس کی بھلائی بیان کی جائے یعنی اس کی توبہ و صلاحیت بیان کی جائے کیونکہ مجھے اللہ تعالیٰ سے شرم آتی ہے کہ اس کو ایسا کر چھوڑوں کہ اس کے کوئی ہاتھ نہیں کہ جس سے کھائے یا استسجا کرے اور کوئی پاؤں نہیں کہ اس پر چلے۔ ورواہ الدارقطنی۔

اور ابن ابی شیبہ نے حاتم ابن اسماعیل سے روایت کی کہ جعفر ابن محمد نے اپنے باپ محمد باقر سے روایت کی کہ حضرت علی کرم اللہ وجہہ چور کا ایک ہاتھ اور ایک پاؤں کاٹنے سے زیادہ نہیں فرماتے پھر اگر اس کے بعد لایا جاتا تو فرماتے کہ مجھ کو شرم آتی ہے کہ اس کو ایسا کر چھوڑوں کہ نماز کے واسطے طہارت نہیں کر سکتا لیکن اس کو قید کر دو ورواہ ابیہقی۔ متزوج کہتا ہے کہ یہ حدیث مرسل ہے کیونکہ حضرت محمد باقر نے یعنی محمد ابن علی ابن الحسین نے اپنے پر دادا حضرت علی کرم اللہ وجہہ کو نہیں پایا لیکن مرسل ہمارے نزدیک حجت ہے اور ابو سعید الخدری نے روایت کی کہ میں حضرت علی کرم اللہ وجہہ کی خدمت میں حاضر تھا کہ آپ کے حضور میں ایک چور ہاتھ اور پاؤں کٹا لایا گیا تو آپ نے اصحاب سے فرمایا کہ تم اس بارہ میں کیا حکم جانتے ہو۔ انہوں نے عرض کیا کہ یا امیر المؤمنین اس کو سزائے قطع دیجئے آپ نے فرمایا کہ اگر میں ایسا کروں تو گویا میں نے اس کو قتل کر دیا حالانکہ وہ قتل کا مستحق نہیں ہے۔ وہ کس چیز سے کھانا کھائے گا اور نماز کے لئے کس چیز سے وضو کرے گا اور کس چیز سے جنابت کا غسل کرے گا اور کس چیز سے اپنی حاجت کے واسطے کھڑا ہوگا۔ پھر اس کو چند روز قید خانہ میں جمیع دیا پھر اس کو نکلو اگر سخت درے مار کر چھوڑ دیا۔ ورواہ سعید ابن منصور۔ اور اس کی اسناد ضعیف ہے لیکن دوسری اسانید قوی سے اس کی تقویت ہوگئی۔ م م ع ت۔

واذا كان السارق اشد اليدين يسرى او قطع او مقطوع الرجل اليسرى لم يقطع لان فيه تقوية جنس المنفعة بطشا او شيئا وكذا اذا كان جليسا يسرى شيئا ولما قلنا وكذا ان كان ابهامه اليسرى مقطوعة وشلا او الاصبعان منها سوى الابهام لان قوام البطش بالابهام فان كانت اصبع واحدة سوى الابهام مقطوعة او شلاء قطع لان قوت الواحدة لا يوجب خللا ظاهرا في البطش بخلاف قوت الاصبعين لانهما يتنزلان منزلة الابهام في نقصان البطش۔

اگر چور کا بایاں ہاتھ شل ہو یا کٹا ہو یا دایاں پاؤں کٹا ہو تو اس کو سزائے قطع نہیں دی جائے گی یعنی چوری میں اس کو دایاں ہاتھ کاٹنے یا بایاں پاؤں کاٹنے کی سزا نہ دی جائے گی۔ کیونکہ ایسا کرنے

میں اس کے چلنے یا پکڑنے کی جنس منفعت زائل کرنا لازم آتا ہے اور اسی طرح اگر اس کا دایاں یا دائیں
 شل ہو تو بھی یہی حکم ہے کیونکہ رفتار کی جنس منفعت زائل ہوگئی۔ اسی طرح اگر اس کے ہاتھ کا
 با یاں انگلی کا شل ہو یا سوائے انگلی کے دوا انگلیاں کٹی ہوئی یا شل ہوں تو بھی یہی حکم ہے
 کیونکہ ٹھیک گرفت انگلی سے ہوتی ہے اور اگر سوائے انگلی کے ایک انگلی کٹی ہوئی یا شل ہو تو
 اس کو سوائے قطع دی جائے گی یعنی دایاں ہاتھ کاٹ دیا جائے گا۔ کیونکہ بائیں کی ایک انگلی نہ ہونے سے
 گرفت میں کوئی کھل ہوا داخل نہیں ہوتا بلکہ بخلاف اس کے جب دوا انگلیاں نہ ہوں تو داخل ظاہر ہے کیونکہ
 گرفت کی قوت ناقص ہو جانے میں دوا انگلیاں بمنزلہ انگلی کے ہیں نہ قطع واضح ہو کہ حداد وہ شخص
 ہے جو جاری کرنے کے واسطے مقرر ہو اور حداد کی مزدوی اور تیل کی قیمت چور کے ذمہ ہے۔ اور
 اور جو شخص گواہوں کو لاوے اس کی اجرت بیت المال سے دی جائے گی اور بعض نے کہا کہ غص نے
 سرکشی کی اس پر واجب ہے یعنی مدعی و مدعا علیہ میں سے جس شخص پر ناحق ہونا ثابت ہو یہ خرچہ اسی
 کے ذمہ ہے اور یہی صحیح ہے۔ ق۔ اور بعض نے کہا کہ مدعی پر ہے اور یہی اصح ہے۔ البزازیہ۔ یا جملہ جس
 تیل میں چور کا ہاتھ ملا جائے گا اور کاٹنے و تلنے والے کی اجرت ہمارے نزدیک چور کے ذمہ ہے اور
 گواہوں سے چوری ثابت ہو جائے تو گواہوں کا خرچہ بنا بر روایت قاضی خان کے چور کے ذمہ اور بنا بر
 روایت بزازیہ کے مدعی کے ذمہ ہے۔ م۔ قال واذا قاتل الحاكم لحداد فاطع بيمين هذا في سرقة سرقها
 فقطع يساره هذا او خطا فلا شيء عليه عند ابی حنيفة و قال لا شيء عليه في الخطا و يضمن في العمد۔
 اگر حاکم نے حداد سے کہا کہ اس شخص کا دایاں ہاتھ بوجہ ایک سرقة کے جس کا یہ مرکب ہوا ہے قطع کر دے
 پس حداد نے اس کا با یاں ہاتھ عدا یا خطا سے کاٹ دیا۔ تو امام ابو حنیفہ کے نزدیک حداد کو کچھ نہیں
 ہے (لیکن ادب کے طور پر تضریر دیا جائے اور یہی قول احمد ہے) اور صاحبین نے فرمایا کہ اگر چور
 گیا تو اس پر کچھ نہیں ہے اور اگر عدا یا ایسا کیا تو ضامن ہو گا نہ اور صحیح قول ابی حنیفہ ہے کہ حداد ضامن
 نہ ہو گا۔ النہر۔ کیونکہ اس نے بہتر چھوڑ دیا اور اگر سوائے حداد کے کسی نے ایسا کیا تو وہ بھی اصح قول میں
 ضامن نہ ہو گا۔ و۔ وقال لا يضمن في الخطا ايضا وهو القياس والمراد بالخطا هو الخطا في الاجتهاد اما الخطا
 في معرفة اليمين واليسار لا يجعل عقوا وقيل يجعل عذرا ايضا انه قطع يدا معصومة والخطا في حق العباد غير موضع فيضمنها
 قلنا ان الخطا في اجتهاد اذ ليس في النص تعيين اليمين والخطا في الاجتهاد موضع ولها انه قطع طرفا معصوما بغير حق ولا
 تاويل لانه تعد انظم فلا يعفى وان كان في المجتهدين وكان ينبغي ان يعجب القصاص لانه امتنع للشبهة ولا في حنيفة انه اتلف
 واختلف من جنسه ما هو خير منه فلا يعد اتلاف من شهد على غيره ببيع ماله بثل قيمته ثم رجع وعلى هذا الوقعة غير العدا
 لا يضمن ايضا وهو الصحيح ولو اخرج السارق يساره وقال هذا يعني لا يضمن بالاتفاق لانه قطعه بامر ثم في العمد عند
 عليه اي السارق ضمان اما لانه لم يقطع حدا وفي الخطا كذلك على هذه الطريقة وعلى طريقة الاجتهاد لا يضمن ولا يقطع السارق
 الا ان يحضر المسروق منه فيطالب بالسرقة لان الخصومة شرط لظهورها ولا فرق بين الشهادة وطلاقا عندنا فلا خلاف في الاقرار
 لان الجناية على مال الغير لا تظهر الا بخصومة وكذا اذا عاتب عند القطع عند نالان
 الاستيفاء من القضاء في باب الحدود۔

اور زفر رحمہ اللہ نے کہا کہ چوک جانے کی صورت میں بھی ضمان ہوگا اور یہی قیاس ہے اور یہاں چوک جانے سے مراد یہ ہے کہ وہ اجتہاد میں چوک گیا یعنی وہ سمجھا کہ نص قرآنی میں ہاتھ کاٹنے سے مراد بایاں ہاتھ ہے اور اگر اس نے دایاں ہاتھ کاٹنا جان کر دایں اور بایں کی پہچان میں غلطی کی تو وہ معاف نہیں کیا جائے گا۔ اور بعض نے کہا کہ معذور رکھا جائے گا اور زفر رحمہ اللہ کی دلیل یہ ہے کہ اس نے ایسا ہاتھ کاٹ دیا جو یکتا محترم تھا اور بندوں کے حق میں خطا کرنا ساقط نہیں ہوتا۔ پس وہ ہاتھ کا ضمان ہوگا یعنی اس کی دیت ادا کرے۔ اور ہم کہتے ہیں کہ اس نے اپنے اجتہاد میں غلط کیا کیونکہ نص قرآن میں دایں ہاتھ کی تصریح نہیں ہے اور اجتہاد میں جو غلط واقع ہو وہ شرعاً ساقط ہوتی ہے یعنی اس کا ضمان نہیں ہوتا ہے۔ اور صاحبین کی دلیل یہ ہے کہ اس نے ایک یکتا عضو کو ناحق کاٹا یعنی عذر کاٹا اور اجتہاد میں تاویل نہیں ہو سکتی کیونکہ اس نے عذر ظلم کیا تو عضو نہیں کیا جائے گا اگرچہ اجتہادی باتوں میں عفو ہوتا ہے۔ پھر یہاں قصاص واجب ہوتا لیکن شبہ کی وجہ سے نہیں ہوا یعنی شاید بایاں ہاتھ کاٹنا بھی جائز ہو اور امام ابو حنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ اس نے عضو تلف کیا اور بجائے اس کے اسی جنس کا اس سے بہتر چھوڑ دیا تو یہ تلف کرنے میں شمار نہیں ہوتا جیسے کسی شخص نے دوسرے پر یہ گواہی دی کہ اس نے اپنا مال اتنی قیمت پر بیچا جو اس مال کی قیمت ہے۔ پھر اپنی گواہی سے پھر گیا تو وہ ضمان نہیں ہوتا ہے۔ وعلیٰ ہذا اگر حداد کے سوائے کسی دوسرے نے اس طرح قطع کیا تو بھی ضمان نہ ہوگا کہی صحیح ہے اور اگر چور نے اپنا بایاں ہاتھ نکال کر کہا کہ یہ میرا دایاں ہاتھ ہے تو اس کے کاٹنے سے بالاتفاق ضمان نہ ہوگا کیونکہ حداد نے چور کے حکم سے کاٹا ہے پھر عذر کاٹنے کی صورت میں ابو حنیفہؒ کے نزدیک بھی چور پر مال مسروقہ کی ضمانت واجب ہے کیونکہ اس کا بایاں ہاتھ کاٹنے سے سزائے سرقہ نہیں واقع ہوتی۔ اور خطا سے کاٹنے کی صورت میں بھی اس طریقہ پر مال مسروقہ کا ضمان ہوگا۔ یعنی چونکہ حد نہیں واقع ہوئی تو مال مسروقہ کی ضمانت واجب ہوگی اور طریقہ اجتہاد پر ضمان نہ ہوگا یعنی اگر حداد نے اجتہاد میں غلطی کر بایاں ہاتھ بجائے دایں کے بطور حد واقع ہوگا تو وہ مال مسروقہ کا ضمان نہ ہوگا۔

پھر واضح ہو کہ چور کا ہاتھ جب ہی کاٹا جائے گا کہ جس کا مال چرایا ہے وہ حاضر ہو کر چوری کا مطالبہ کرے کیونکہ چوری ظاہر ہونے کے واسطے نالاش شرط ہے خواہ چور نے خود اقرار کیا ہو یا اس پر گواہ قائم ہوئے ہوں۔ ہمارے نزدیک کچھ فرق نہیں ہے لیکن اقرار کی صبر میں امام شافعیؒ نے خلافت کیا کیونکہ غیر کے مال پر کوئی بیعوم کرنا جب ہی ظاہر ہوتا ہے کہ وہ خصومت و نالاش کرے۔ اور اسی طرح اگر ہاتھ کاٹے جانے کے وقت جس کا مال چرایا ہے وہ غائب ہو گیا تو بھی ہمارے نزدیک ہاتھ نہیں کاٹا جائے گا کیونکہ حد و کے باب میں حد کو پورا کر دینا بھی حکم قضا میں داخل ہے فے یعنی حکم قاضی اس وقت پورا ہوتا ہے جب حد پوری کر لی جائے لہذا اگر قطع کے وقت مدعی حاضر نہ ہو تو حکم قاضی پورا نہ ہوگا پس ہاتھ نہیں کاٹا جائیگا۔

وَلَمْ يَسْتَوْجِدْ وَالْقَاصِبُ وَصَاحِبُ الرِّبَا اِنْ لَيْفَعُوا اَلْاَسَارِقَ مِنْهُمْ وَلَوْ اَلْوَدَّ لَعَانَتْ اَنْ لَيْفَعُوا اَيْضًا وَكَذَا

ملاحظہ کیونکہ مال اور دام ہوا ہے تو مشتری کو مال کی جگہ دام ملے اور بائع کو مال کی جگہ مال ملا لہذا مال و دام دونوں برابر ہیں کسی کو کچھ نقصان نہیں کیا۔

المغصوب منه وقال زفر والشافعي لا يقطع بخصومة الغاصب والمستورع وعلى هذا الخلاف المتعبر المستاجر والمضارب والمستبضع والقابض على سرق الشراء والموتهن وكل من له يد حافظة سوى المالك ويقطع بخصومة المالك في السرقة من هؤلاء الا ان الراهن انما يقطع لخصومتهم حال قيام الوهن بعد قضاء الدين لانه لاحق له في المطالبة بالعين بدونه والشافعي ببناء على اصله اذ لا خصومة له ولا في الاستنفاذ عند لا ونحوه يقول ولاية الخصومة في حق الاسترداد منورع الحفظ فلا تظهر في حق القطع لان ثبوت تعزيت الميانة ولنا ان السرقة مرجحة للقطع في نفسها وقد ظهرت عند القاضي لحجة شرعية وهي شهادة رجلين عقيب خصومة معتبرة مطلقا اذا امتنار لمحا جتهم الى الاسترداد فيستوفى القطع والمقصود من الخصومة احياء حقه وسقوط العصمة منورع الاستيفار فلم يعتبر ولا معتبر بشبهة موهومة الاعتراض كما اذا حضرت المالك وغاب الموثق فانه يقطع بخصومة في ظاهر الرواية وان كانت شبهة الاذن في دخول الحوزة ثبوتية - مستورع اور غاصب اور سودا والے کو یہ اختیار ہے کہ جو کوئی ان کے پاس سے مال چمراوے اس کا ہاتھ کٹوا دیں اور مالک ودیعت کو بھی اختیار ہے کہ اس کا ہاتھ کٹوا دے اور اسی طرح مغصوب منہ کو بھی یہ اختیار ہے فے مستورع وہ شخص ہے جس کے پاس ودیعت رکھی گئی ہو اور غاصب وہ شخص جس نے کسی کا مال غصب کیا ہو اور جس کا مال غصب کیا اس کو مغصوب منہ کہتے ہیں اور غیظ میں فرمایا کہ صاحب سود سے شاید یہ مراد ہے کہ کسی نے درم کے عوض بیس درم پیچے - اور مشتری نے بیس درم پر قبضہ کر لیا حتی کہ بائع کی ملکیت وہ قبضہ نہیں رہا پھر چور نے یہ درم چورایا تو یہ بیع اگرچہ سود ہے مگر مشتری کو یہ اختیار ہے کہ چور کا ہاتھ کٹوا دے - ن - اور مستاجر وہ شخص جس نے کسی سے کوئی چیز عاریت لی ہو اور مستاجر وہ شخص جس نے کسی سے کوئی چیز کرایہ پر لی ہو اور مضارب وہ شخص کہ جس نے کسی کا مال نفع کی شرکت سے کار تجارت کے واسطے لیا ہو اور مستبضع وہ جس نے کسی کا مال بطور احسان کے تجارت کے واسطے لیا ہو کہ جو کچھ نفع ہوگا وہ مالک مال کو دے گا - پس اگر ان لوگوں کے پاس سے چورائے تو ہاتھ کاٹا جائے گا اگرچہ وقت ناش کریں - اور زفر و شافعی نے فرمایا کہ غاصب و مستورع کی ناش سے قطع نہیں کیا جائے گا - اور یہی اختلاف مستعیر و متاجر و مضارب و مستبضع اور مرتہن اور کسی چیز کو خریدنے کے طور پر قبضہ کرنے والے ہیں اور ہر ایسے شخص میں جس کا قبضہ حفاظتی سوائے مالک کے ہو یہ اختلاف جاری ہے اور اگر ان لوگوں سے چور نے چورایا تو اصلی مالک کی ناش سے بھی ہاتھ کاٹا جائے گا - لیکن راہن کی ناش سے جب ہی کاٹا جائے گا کہ جب ادائے قرضہ کے بعد مرتہن کے پاس مال مرتہن باقی ہو کیونکہ بدل لوٹنے قرضہ کے بعد مرتہن کے پاس مال مطالبہ کا اختیار نہیں ہے شافعی کا یہ قول برہنہ اپنی اس اصل کے ہے کہ ان کے نزدیک ان لوگوں کو واپس لینے کے بارہ میں خصوصیت کا اختیار نہیں یعنی اگر مالک حاضر نہ ہو تو جس کے پاس مال ہے اس سے مال لینے میں یہ لوگ خصوصیت نہیں کر سکتے اور زفر کے نزدیک واپس لے سکتے ہیں لیکن زفر کہتے ہیں کہ واپس لینے میں خصوصیت کا اختیار دہرہ حفاظت ہے تو یہ اختیار چور کا ہاتھ کٹوانے کے حق میں ظاہر نہ ہوگا کیونکہ ہاتھ کٹوانے میں اس مال کی عصمت و احترام زائل ہوتا ہے اور ہماری دلیل یہ ہے کہ چور کی بذات خود موجب نزع قطع ہے اور چوری قاضی کے نزدیک شرعی حجت سے ثابت ہو گئی اور حجت یہ کہ دو گواہوں نے مطلقا خصوصیت مجتہد کے بعد گواہی دی اس واسطے کہ اعتبار یہ ہے کہ ان لوگوں کو یہ مال مسروقہ واپس لینے کا اختیار ہے - پس سرق ثابت ہو گیا تو چوری

ثابت ہو جائے گی۔ پس سزائے قطع بھی پوری کر لی جائے گی اور ان لوگوں کی خصوصیت کا مقصود یہ ہے کہ مالک کا حق قائم رکھا جاوے اور رہا مال کی عصمت ساقط ہو نہ تو سزائے حد پوری کی جانے کی ضرورت ہے تو یہ سقوط معین نہ ہوا اور ایسے شبہہ کا کچھ اعتبار نہیں جس کے پیش آنے کا وہم ہو جیسے مالک حاضر ہوا اور امانت دار غائب ہوا تو ظاہر الروایۃ میں مالک کی خصوصیت سے قطع لازم ہوگا اگرچہ وہی شبہہ موجود ہے کہ شاید امانت دار نے چور کو مکان محفوظ میں آنے کی اجازت دے دی ہو۔ وان قطع سارق بسرقة خسرت منه فلم یکن له ولا لرب ان یقطع السارق الثاني لان المال غیر متقوم فی حق السارق حتی لا یجب علیہ الضمان بالهلاک وقله متعقد موجبۃ فی نفسہا ولا لاول ولا لایۃ الخصومة فی الاسترداد فی روایۃ الاول مرد واجب علیہ

اگر ایک چور نے مال چور یا جس کے عوض اس کا ہاتھ کاٹا گیا پھر یہ مال اس سے دوسرے شخص نے چور یا تو اول چور یا مالک کو یہ اختیار نہیں ہے کہ دوسرے چور کا ہاتھ کاٹوے۔ کیونکہ اول چور کے حق میں یہ مال غیر متقوم ہے حتیٰ کہ اگر تلف ہو جاوے تو اس پر ضمان واجب نہیں ہے تو وہ اپنی ذات سے اس قابل نہیں کہ اس کی چوری موجب قطع ہو۔ پھر ایک روایت میں پہلے چور کو یہ استحقاق ہے کہ دوسرے چور سے واپس دیے کی خصوصیت کرے کیونکہ یہ مال جب تک قائم ہے تو اصل مالک کو واپس کرنا اس پر واجب ہے۔ دوسرے الثاني قبل ان یقطع الاول اول بعد ما دى الحد بشبهة یقطع بخصومة الاول لان سقوط التقوم ضرورۃ القطع ولم یوجد نصاب کا نصاب۔ اور اگر پہلے چور سے کسی شبہہ کی وجہ سے حد دور کی گئی یا ہنوز اس کا ہاتھ نہیں کاٹا گیا تھا کہ مال سرقتہ اس کے پاس سے کسی دوسرے چور نے چور یا تو پہلے چور کے مطالبہ سے دوسرے کا ہاتھ کاٹا جائے گا کیونکہ مال سرقتہ کی قیمت ساقط ہو نا پوری سزائے قطع کی ضرورت سے تھا اور قطع ابھی پایا نہیں گیا تو پہلا چور مانند غامب کے ہو گیا ہے اس کی تو مینج یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے چور کی کار پر اوہ مال بھی ہاتھ کاٹا قرار دیا تو مال سرقتہ کی ضمانت علاوہ ہاتھ کاٹنے جانے کے چور پر واجب نہ ہوگی تو یہ مال اس کے لحاظ سے محض بے قیمت ہے مگر یہ جب ہی ہوگا کہ اس کا ہاتھ کاٹا گیا ہو حالانکہ مغلہ میں یہ مفروض ہے کہ سزا سے پہلے دوسرے چور نے چور یا تو وہ قیمتی مال ہے اور چونکہ چور کے قبضہ میں تھا لہذا اس کے مطالبہ سے دوسرے چور کو سزائے قطع دی جائے گی۔ ومن سرق سرقة فردھا علی المالك قبل الاتقاء علی المالك لم یقطع ومن ابی یوسف "انه یقطع اعتبارا لما اذا رد بعد المرافعة وجه الظاهر ان الخصومة شرط لظهور السرقة لان البينة انما جعلت حجة ضرورۃ قطع المنازعة وقد انقضت الخصومة بخلاف ما بعد المرافعة لانها لخصومة لمصل مقصودھا تنقیق نقیض۔ جس نے کوئی مال چور یا پھر حاکم کے پاس مرافعہ ہونے سے پہلے وہ مالک کو واپس کر دیا تو ظاہر الروایۃ میں ہاتھ نہیں کاٹا جائے گا اور ابو یوسف "سے ایک روایت ہے کہ کاٹا جائے گا جیسے پھر دفعہ حاکم کے بعد واپس کرنے میں ہاتھ کاٹا جاتا ہے۔ اور ظاہر الروایۃ کی وجہ یہ ہے کہ سرقت ظاہر ہونے کے واسطے مطالبہ شرط یعنی حاکم کے پاس ناش ہو کیونکہ گواہی اسی واسطے محنت قرار دی گئی ہے کہ جب تک قطع ہو حالانکہ جب تک منقطع ہو گیا بکلاف اس کے جب بعد مرافعہ کے واپس کیا تو خصوصیت کا مقصود حاصل ہونے کی وجہ سے خصوصیت تمام ہو گئی تو وہ تقدیر باقی ہے فقہ اور ظاہر الروایۃ صحیح ہے کیونکہ حدیث صفوان ابن امیہ میں جب آپ نے چور کا ہاتھ کاٹنے کا حکم دیا۔ اور صفوان نے کہا کہ یا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم

میں نے یہ نہیں چاہا تھا کہ اس کا ہاتھ کاٹا جائے۔ اور یہ چادر اس پر مدق ہے تو آپ نے فرمایا کہ میرے پاس لانے سے پہلے تو نے کیوں ایسا نہیں کیا پھر اس کا ہاتھ کاٹا گیا اور یہ حدیث فصیح ہے جو متعدد طرق سے صحیح و سنن میں مروی ہے لیکن اگر صدقہ یا بیع یا ہبہ پورا ہو جاتا تو حد ساقط ہو جاتی چنانچہ فرمایا۔ فاذا قطعی علی رجل بالقطع فی سرقة فوہبت له لم یقطع معناه اذا سلمت الیہ۔ اور اگر کسی شخص پر سرقت کی بابت قطع کا حکم قاضی نے دے دیا پھر مالک نے مال سرقتہ اس کو ہبہ کر دیا یعنی اس کے سپرد بھی کر دیا تو ہاتھ نہیں کاٹا جائیگا وکذلك اذا باعها المالك اياه وقال نفوذ الشافعي یقطع وهو رواية عن ابی یوسف لان السرقة قد تمت انعقادا وظهورا وبهذا الغرض لعمیتین قیام الملك وقت السرقة فلا شبهة ولان الامضاء من انقضاء فی هذا الباب لوقوع الاستيفاء عنه بالاستيفاء اذا انقضاء للاظهار والقطع حق الله تعالى وهو ظاهر عنده واذا كان كذلك لیشترط قیام الخصومة عند الاستيفاء وصار كما اذا ملكها منه قبل انقضاء۔ اسی طرح اگر مالک نے مال سرقتہ کو چور کے ہاتھ فروخت کر دیا تو بھی قطع نہیں ہے اور زفر و شافعی و مالک و احمد اے کہا کہ قطع کیا جائے گا اور یہی ابو یوسف سے ایک روایت ہے کیونکہ سرقتہ بمناظر منعقد ہونے اور ظاہر ہونے کے پورا ہو گیا اور ہبہ و بیع پیدا ہونے سے چوری کے وقت ملک قائم ہونا ظاہر نہیں ہے تو کچھ شبہ نہیں ہو گا یعنی شبہ سے حد ساقط نہیں ہوگی۔ اور ہماری دلیل یہ ہے کہ باب حدود میں حد جاری کرنا بھی حکم تضاد میں سے ہے کیونکہ حد پوری کر لینے کے بعد حکم قاضی سے استغناء ہوتا ہے کیونکہ حکم قاضی تو اظہار کے واسطے ہوتا ہے اور قطع کرنا حق الہی ہے اور قطع کا ظہور وقت قطع کے ہوتا ہے۔ پس اگر قطع کو تضاد میں شامل نہ کریں تو خالی اظہار ہے فائمه ہوا

اور جب یہ حال ہے تو قطع کے وقت تک خصوصیت قائم رہنا شرط ہے تو ایسا ہو گیا جیسے حکم قاضی سے پہلے مالک نے مال سرقتہ کو چور کے ملک میں دے دیا۔ قال وكذلك اذا انقضت قيمتها من النصاب یعنی قبل الاستيفاء بعد القضاء ومن معناه انه یقطع وهو قول زفر و الشافعی اعتبارا بانقضاء فی العین ولان ان کمال النصاب لما كان شرطاً لیشترط قیامہ عند الامضاء لما ذکرنا بخلاف النقصان فی العین لانه مضمون علیه فکمل النصاب عینا و دینا کما اذا استهلك كله اما نقصان السعر غير مضمون فافترقا۔

اور اسی طرح اگر مال سرقتہ کی قیمت دس درم سے کم ہو گئی یعنی حکم قاضی کے بعد قطع واقع ہونے سے پہلے گھٹ گئی تو بھی قطع نہیں ہے۔ اور نرخ اسی جگہ کا معتبر ہے جہاں یہ واقع ہو۔ د۔ اور امام محمد سے ایک روایت ہے کہ قطع کیا جائے گا اور یہی قول زفر و شافعی کا ہے لقیاس نقصان عین کے لین جیسے مثلاً دس درم چلے پھر ایک درم کھو گیا یا ضائع ہو گیا تو قطع لازم رہتا ہے اسی طرح نرخ گھٹنے میں بھی لازم رہے گا۔ اور ہماری دلیل یہ ہے کہ دس درم نصاب پورا ہونا شرط ہے تو ہاتھ کاٹے جانے کے وقت تک یہ نصاب قائم ہونا شرط ہے کیونکہ حد پوری کرنا بھی حکم تضاد میں سے ہے۔ بخلاف نقصان عین کے کیونکہ وہ چور کے ذمہ بطور قرضہ واجب ہے تو کچھ عین اور کچھ دین مل کر نصاب پورا ہو گیا جیسے اگر چور نے پورا مال سرقتہ تلف کر دیا تو قطع واجب رہتا ہے اور ہر نرخ کی کمی تو چور اس کا ضمان نہیں ہوتا ہے تو بھاد کی کمی میں اور عین مال سرقتہ ناقص ہونے میں فرق ظاہر ہو گیا۔ فاذا ادى السارق ان العین المرسوقة ملكه سقط القطع عنه فان لم یقم بینه معناه بعد ما شهد الشاهدان بالسرقة

وقال الشافعی لا یسقط بمجرد الدعوی لانه لا یجوز عنہ سارق فیؤدی الے سد باب الحد ولان الشبهة وارائة یتحقق بمجرد الدعوی لاحتمال ولا معتبر بها قال بدلیل صحة الجوع بعد الاقرار۔ اگر چوری نے دعویٰ کیا یہ مال مسروقہ میری ملک ہے تو اس کے ذمہ سے قطع ساقط ہو جائے گا اگرچہ وہ اپنے دعویٰ پر گواہ نہ لائے اور اس مسئلہ کے معنی یہ ہیں کہ دو گواہوں نے اس پر چوری کی گواہی دی اس کے بعد اس نے ایسا دعویٰ کیا اور امام شافعی نے کہا کہ خالی دعویٰ سے حد ساقط نہ ہوگی کیونکہ کوئی چور ایسا نہیں ہے جو اتنی بات کہہ دینے سے عاجز ہو تو یہ نتیجہ ہوگا کہ حد سرقہ کا دروازہ بند ہو جائے۔

اور جاری دلیل یہ ہے کہ شبہہ سے حد ساقط ہو جاتی ہے اور خالی دعویٰ سے شبہہ پیدا ہو جائے گا کیونکہ شاید یہ دعویٰ سچا ہو اور جو کچھ شافعی نے فرمایا اس کا اعتبار نہیں ہے کیونکہ بعد اقرار کے پھر جانا صحیح ہوتا ہے نہ یعنی اگر بعد اقرار کے پھر جائے تو بالاتفاق حد ساقط ہو جاتی ہے حالانکہ کوئی چور اقرار سے پھر نے میں عاجز نہیں ہے یہی حال دعویٰ کرنے کا ہے اور واضح ہو کہ شافعی کا یہ قول بعض علماء نے ذکر کیا ہے اور خود شافعی کی تصریح مانند قول ابو حنیفہ ہے اور یہی مذہب احمد میں رائج ہے۔ مع۔ واذ اقود جلات بسوقۃ ثم قال احدھما ہمالے لم یقطع لان الوجوع عامل فی حق الراجح ومورد للشبهة فی حق الآخر لان السقۃ تثبت باقرار حاملی الشوکۃ۔ اگر دو شخصوں نے ایک چوری کا اقرار کیا پھر ایک نے کہا کہ یہ میرا مال ہے تو دونوں کا ماتمہ نہیں کاٹا جائے گا کیونکہ پھر نے والے کے حق میں پھرنا کارگر ہے اور دوسرے کے حق میں شبہہ پیدا کرتا ہے کیونکہ سرقہ شرکت پر دونوں کے اقرار سے ثابت ہوا تھا۔ فان سرقا ثم غاب احدھما وشہد الشاهدان علی سورتھما قطع الآخر فی قول ابی حنیفہ۔ الآخر تو لھما وکان یقول اولا لا یقطع لانه لو حضور بمایدی الشبهة وجہ قوله الاخران الغیبة تمنع ثبوت السقۃ علی الغائب فیبقى معدوما والمعدوم لا یورث الشبهة ولا یتبدل قوم حد وث الشبهة علی ما مر۔ اگر دو شخصوں نے چوری کی اور ایک غائب ہو گیا اور دو گواہوں نے دونوں کی چوری پر گواہی دی تو امام ابو حنیفہ کے دوسرے قول میں دوسرے چور کو جو حاضر ہے سزائے قطع دی جائے گی اور یہی صاحبین کا قول ہے۔ اور امام ابو حنیفہ پہلے کہتے تھے کہ قطع نہیں ہے کیونکہ چور غائب ہے اگر حاضر ہوتا تو شاید کسی شبہہ کا دعویٰ کرتا۔ پس دوسرے چور سے بھی حد ساقط ہو جاتی ہے۔ پھر اس سے رجوع کر کے کہا کہ قطع واجب ہے اور اس قول کی وجہ یہ ہے کہ غائب کے ردپوش ہونے سے اس پر سرقہ ثابت نہ ہوگا تو وہ کالعدم رہا اور معدوم کی ذات سے کوئی شبہہ نہیں پیدا ہوتا۔ پس موجود کو قطع کیا جائے اور رہا شبہہ کا دم ہونا تو وہ معتبر نہیں ہے جیسا کہ پہلے مقرر۔ واذ اقوال عبد المعجد علیہ بسوقۃ عشرة دراهم بعینھا نانه یقطع وقد السقۃ الے المسروق متہ وهذا عند ابی حنیفہ۔ وقال ابو یوسف یقطع والعشۃ للمولے وقال محمد رحم لا یقطع والعشۃ للمولے وهو قول زفر۔ ومعنی هذا ان الذی یتلے للمولے۔ اگر ایسے غلام نے جو تجارت سے ممنوع کر دیا گیا ہے دس درم معین چرانے کا اقرار کیا تو اس کا ماتمہ کاٹا جائے گا اور یہ مال مسروقہ جس سے چرایا ہے اس کو واپس دیا جائے گا۔

اور یہ ابو حنیفہ کا قول ہے اور ابو یوسف نے کہا کہ قطع کیا جائے لیکن یہ مال اس کے مولیٰ کے واسطے

ہے۔ اور امام محمد نے کہا کہ قطع نہیں ہے۔ اور یہ درم اس کے مولیٰ کے ہیں اور یہی زفر کا قول ہے اور اس کے معنی یہ ہیں کہ یہ حکم اس وقت ہے کہ مولیٰ اپنے غلام کے اقرار کو جھوٹا بتا دے یعنی کہ یہ میرا مال ہے اور یہ غلام اپنے اقرار سرقت میں جھوٹا ہے۔ اور اگر یہ غلام ایسا ہو جس کو تجارت کی اجازت دی گئی ہے تو اس کا اقرار صحیح ہے اور بالاتفاق ہاتھ کاٹا جائے گا اور اگر اسی طرح غلام مجبور نے دس درم غیر مبین چرانے کا اقرار کیا تو قطع کیا جائے گا۔ ولو اقر بسرقة مال مستهلك قطعت يده ولو كان العبد ماذنالا يقطع في الوجهين وقال زفر لا يقطع في الوجوه كلها لان الاصل عنده ان اقرار العبد على نفسه بالحد ودوالقصاص لا يصح لانه يرد على نفسه وطرقه وكل ذلك مال المولى والاقرار على الغير غير مقبول لان الماذن له يوافق بالاضمان والمال لصحة اقراره به لكونه عليه مسلطا عليه من جهةه والمحجوب عليه لا يصح اقراره بالمال ايضا ونحن نقول يصح اقراره من حيث انه آدمي شرعيتعدى الى المالية فيصح من حيث انه مال ولانه لا تفسد في هذا الاقرار لما يشتمل عليه من الاضرار ومثله مقبول على الغير لمحمد في المحجوب عليه ان اقراره بالمال باطل ولهذا لا يصح منه الاقرار بالغصب فيبقى مال المولى ولا يقطع على العبد في سرقة ماله بل يرد به ان المال اصل فيها والقطع تابع حتى تسبح الخصومة فيه بدون النقطع ويثبت المال دونہ وفي عكسه لا تسبح ولا يثبت واذا بطل فيها هو الاصل بطل في التبع بخلاف الماذن لان اقراره بالمال الذي في يده صحيح فيصح في حق النقطع تبعا ولابي يوسف انه اقرب لثبائنه بالقطع وهو على نفسه فيصح على ما ذكرناه وبالمال وهو على المولى فلا يصح في حقه فيه والقطع يستحق بدونه كما اذا قال الحر الثوب الذي في يدي سرقته من عبدي ونريد يقول هو ثوبي يقطع يد المقرن كان لا يصدق في تعيين الثوب حتى لا يؤخذ من نريد ولا في حذيفة ان الاقرار بالقطع قد صح منه لما بينا فيصح بالمال بناء عليه لان الاقرار يلاقي حالة البقاء والمال في حالة البقاء تابع للقطع حتى تسقط عصبه المال باعتبارہ ويستوفي القطع بعد استهلاكه بخلاف مسألة الحر لان القطع انما تجب بالسرقة من المولى اما لا يجب بسرقة العبد مال المولى فاذا فترقا ولو صدقته المولى يقطع في الفصول كلها لزال المانع —

اور اگر غلام مجبور نے ایسے مال چرانے کا اقرار کیا جو اختیار یا غیر اختیار پر تلف ہو چکا تو اس کا ہاتھ کاٹا جائے گا اور اگر یہ غلام ماذن ہو یعنی اس کو تجارت کی اجازت ہو تو دونوں صورتوں میں ہاتھ کاٹا جائے گا۔ یعنی خواہ مال معین ہو یا مال تلف شدہ ہو اور زفر رحمہ اللہ نے کہا کہ سب صورتوں میں ہاتھ نہیں کاٹا جائے گا خواہ غلام مجبور ہو یا ماذن ہو اور خواہ مال سرقتہ موجود ہو یا معدوم ہو کہ ہر ایک کی ایک نزویک اصل یہ ہے کہ غلام کا اپنی ذات پر محدود یا قصاص کا اقرار کرنا صحیح نہیں ہے کیونکہ یہ اقرار اس کی ذات پر نہیں اس کے اعضاء پر واقع ہوتا ہے حالانکہ اس کی ذات یا اس کے اعضاء سب اس کے مولیٰ کا مال ہے تو یہ اقرار اس کے مولیٰ کے مال پر ہوا اور ایسا اقرار جو غیر پر واقع ہو مقبول نہیں ہوتا ہے (حکم اگر غلام اقرار کرے کہ میں فلاں شخص کا غلام ہوں یعنی مولیٰ کے سوائے کسی دوسرے شخص کا غلام بتا دے تو اقرار باطل ہوتا ہے۔) لیکن اتنی بات ہے کہ جس غلام کو مولیٰ نے تجارت کی اجازت دی ہے وہ جب سرقت کا اقرار کرے گا۔ پس اگر مال تلف شدہ ہو تو اس کے تادان میں ماخوذ ہوگا اور اگر قائم ہو تو اس کے واپس کرنے کے لئے ماخوذ ہوگا۔ کیونکہ مال کی بابت اس کا اقرار صحیح ہے کیونکہ وہ مولیٰ کی طرف سے مالی تصرفات پر مسلط ہے۔

اور غلام مجبور کا اقرار مال کی بابت بھی صحیح نہیں ہے اور ہم کہتے ہیں کہ غلام کا اقرار اس راہ سے صحیح ہے کہ وہ بھی ایک آدمی ہے پھر یہ اقرار جانب مال متعدی ہوتا ہے تو اس راہ سے صحیح ہوگا کہ وہ مال ہے اور اس لئے کہ اس اقرار میں کوئی جہت بھی نہیں ہے کیونکہ اس اقرار میں اس کا ضرر شامل ہے اور ایسا اقرار دوسرے پر بھی مقبول ہوتا ہے۔ اور امام محمد کی دلیل یہ ہے کہ جو غلام مجبور ہے اس کا مال اقرار باطل ہے اسی وجہ سے اس کی طرف سے غضب کا اقرار صحیح نہیں ہوتا (مثلاً مولے کے یہاں کسی مال کو کئے یہ ہیں نے فلاں شخص کا غضب کر لیا ہے تو صحیح نہیں ہے)۔

پس مولیٰ کا مال باقی رہے گا تو یہ مال اس کے مولیٰ کا مال رہے گا اور چونکہ اسی مال کے چور نے اقرار کرنا تھا تو قطع نہیں کیونکہ مولیٰ کے مال چور نے اس غلام پر قطع واجب نہیں ہوتا اور اس غلام کی تائید یہ ہے کہ سرقہ میں مال اصل ہے اور قطع اس کی تابع ہے حتیٰ کہ جہاں قطع نہیں ہو سکتا وہاں بھی مالی خصوصیت کی سماعت ہوتی ہے اور بدون قطع کے مال ثابت ہوتا ہے اور اگر اس کے برعکس ہو یعنی مال ہی ثبوت نہ ہو تو جو چیز تابع ہے یعنی قطع وہ بھی باطل ہوگی بخلاف ایسے غلام کے جس کو تجارت کی اجازت ہے کیونکہ مذکور کے قبضہ میں جو مال ہے اس کی بابت اس کا اقرار صحیح ہے تو تابع یعنی قطع کے حق میں بھی یہ اقرار صحیح ہوگا۔ اور ابو یوسف کی دلیل یہ ہے کہ غلام نے دو باتوں کا اقرار کیا۔ اول تو منزلے قطع کا حالانکہ یہ اقرار اس کی ذات پر ہوتا ہے جیسا کہ ہم ذکر کر چکے اور دوم مال کا اور یہ اقرار اس کے مولیٰ پر ہوتا ہے تو مولیٰ کے حق میں صحیح نہ ہوگا۔ اور ہاتھ کاٹنے کا استحقاتی بدوں مال کے ہوتا ہے۔ مثلاً ایک آزاد نے کہا کہ یہ کپڑا جو زید کے ہاتھ میں ہے میں نے اس کو خالد سے چورایا ہے اور زید کہتا ہے کہ یہ میرا کپڑا ہے تو اس اقرار کی وجہ سے ہاتھ کاٹا جائے گا اگرچہ اس کپڑے کی بابت اس کے قول کی تصدیق نہ ہوگی حتیٰ کہ وہ زید کے پاس سے نہیں لیا جائے گا۔ آصہ امام ابو حنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ سرقہ میں ہاتھ کاٹنا جانا اصل ہے اور مال اس کے تابع ہے حتیٰ کہ اگر چور نے مال تلف کر دیا ہو تو قطع کے بعد وہ ضامن نہیں ہوتا ہے۔ پس غلام کی طرف سے قطع کا اقرار صحیح ہو چکا کیونکہ آدمی وہ ہے تو اس بنا پر مال کا اقرار بھی صحیح ہے کیونکہ اقرار اس کی حالت سے متصل ہوتا ہے جو باقی ہے اور باقی ہونے کی حالت میں مال تابع اور قطع اصل ہے حتیٰ کہ قطع کے اعتبار پر مال کی عصمت جاتی رہتی ہے۔ اور اگر چور نے اس کو تلف کر لیا ہو تو بھی سزا کے قطع پوری کر لی جاتی ہے اور بخلاف مثلاً آزاد کے یعنی وہ غلام کے مسئلہ کی نظیر نہیں ہے کیونکہ اس کی حالت وار کے پاس سے مال چور نے نہیں قطع واجب ہوتا ہے۔ اور اگر غلام اپنے مولیٰ کا مال چور ادا ہے تو قطع واجب نہیں ہوتا ہے پس دونوں میں فرق ہو گیا ہاں اگر مولیٰ نے ان صورتوں میں تصدیق کر لی یعنی کہا کہ یہ میرا مال نہیں بلکہ اس نے چورایا ہے تو سب صورتوں میں غلام کا ہاتھ کاٹا جائے گا کیونکہ چور وک بھی وہ باقی نہیں رہی۔ قال واذا قطع السارق والعین قائمۃ فی یدہ لا ردت الی صاحبہا لبقائہا علی ملکہ وان کانت مستهلكۃ لہ یضمن دھذا الاطلاق لیشمل الهلاک والا ستملاک دھور وایۃ ابی یوسف عن ابی حنیفۃ دھور المشہور و رے الحسن عنہ انه یضمن بالاستملاک وقال الشافعی یضمن فیہما لانهما محققان قد اختلف سبباً اما فلا ینتجان

فانقطع حق الشرع وسببه ترك الانتفاع عما نهى عنه والضمان حق العبد وسببه اخذ المال فصار استهلاك
صيد ملك في الحرم او شرب خمر مملوكة للذي ولنا قوله عليه السلام لا غرم على السارق بعد ما قطعت يمينه و
لان وجوب الضمان ينافي القطع لانه يملكه باء الضمان مستندا الى وقت الاخذ فتيبين انه ردود على ملكه
فيتعنى القطع للشبهة وما يردى الى انتفائه نهوا المشتري ولان المعلن لا يبقى معصوما حقا للعبد اذ لو بقي لكان
مباحا في نفسه فينتفى القطع للشبهة فيصير معروما حقا للشرع كاليمين ولا ضمان فيه الا ان العصبة لا
يظهر سقوطها في حق الاستهلاك لانه فعل آخر غير السرقة ولا منوردة في حقه وكذا الشبهة لفتير يباح
السبب دون غيره وجه المشهور ان الاستهلاك اتمام المقصود فيعتبر الشبهة فيه وكذا يظهر سقوط العصبة
في حق الضمان لانه من ضرورات سقوطها في حق الهلاك لانتفاء المباشرة - اگر چور کا ہاتھ کاٹا گیا حالانکہ
مال مسروقہ اس کے ہاتھ میں موجود ہے تو باجماع علماء وہ اپنے مالک کو واپس دیا جائے گا کیونکہ وہ اپنے
مالک کی ملک پر باقی ہے۔ اور اگر مال مسروقہ کسی طرح تلف کیا گیا ہو تو چور ضامن نہ ہوگا۔ اور کسی طرح تلف
ہونے کے معنی دونوں صورتوں کو شامل ہیں خواہ چور نے تلف کیا ہو یا وہ تلف ہو گیا ہو۔ اور یہی ابو یوسف
نے ابو حنیفہ سے روایت کیا اور یہی مشہور ہے اور جن نے ابو حنیفہ سے روایت کی کہ تلف کرتی لے کر
صورت میں چور ضامن ہوگا اور شافعی نے فرمایا دونوں صورتوں میں ضامن ہوگا کیونکہ قطع اور ضمان دو
حق ہیں جن کے سبب مختلف ہیں تو ایک کی وجہ سے دوسرا ممتنع نہ ہوگا۔ پس ہاتھ کاٹنا تو حق شرع ہے
اور اس کا سبب یہ ہے کہ چوری کرنا جس سے منع کیا گیا تھا وہ باز نہیں رہا اور تاوان بندہ کا حق ہے۔
اور اس کا سبب یہ کہ پرایا مال لے لیا تو ایسا ہو گیا جیسے حرم میں کسی کی ملک کا صید تلف کر دیا یا ذمی
کے ملک کی شراب بی لی یعنی شراب پینا ایک جرم ہے اور ذمی کی ملک کا صید تلف کرنا دوسرا جرم ہے جیسے
حرم میں صید کو قتل کرنا ایک جرم ہے اور غیر کی ملک کو تلف کرنا دوسرا جرم ہے۔ اور ہماری دلیل یہ
حدیث آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم ہے کہ چور پر اس کا دایاں ہاتھ کاٹے جانے کے بعد تاوان نہیں ہے
رواہ النسائی والطبرانی۔

اور اس دلیل سے بھی کہ تاوان واجب ہونا ہاتھ کاٹنے جانے کے منافی ہے کیونکہ چور تاوان ادا
کر کے مال مسروقہ کا اسی وقت سے مالک ہو جائے گا۔ جس وقت اس نے لیا ہے تو لازم آئے گا کہ
اس کا لینا اپنی ملک کو لینا تھا تو ہاتھ کاٹنا بوجہ شبہہ کے دور ہو جائے گا حالانکہ جس باعث سے السلام
آوے وہ خود دور ہو گیا یعنی ہاتھ کاٹنا تو قطعاً متحقق ہوا اور اگر ہم ضمان واجب کریں تو باطل ہوا جاتا
ہے پس ضمان واجب کرنا خود باطل ہے اور اس دلیل سے بھی کہ مال مسروقہ بوجہ حق بندہ کے اب مال
معصوم و محترم نہیں باقی رہا کیونکہ اگر محترم باقی رہے تو وہ بذات خود مباح ہو گیا یعنی جو چیز بندہ کا
حق پیدا ہو جانے سے حرام ہو جاتی ہے وہ دراصل مباح ہوا کرتی ہے۔ پس اگر ہم اس کو ذاتی مباح
کہیں تو شبہہ کی وجہ سے ہاتھ کاٹنا باطل ہوگا حالانکہ ایسا نہیں ہے تو بندہ کے حق سے محترم نہ ہوئی
بلکہ شرعی حق سے حرام ہوئی جیسے مردار جانور ہوتا ہے۔ اور جو چیز بحق شرع حرام ہے اس کی بابت
تاوان نہیں ہوتا ہے رہا یہ کہ تلف کرنے میں ضمان نہ ہوگا تو اس کی وجہ یہ ہے کہ تلف کرنے کی صورت

میں اس کا احترام ساقط ہونا ظاہر نہیں ہوتا ہے کیونکہ تلف کرنا چوری کے سوائے دوسرا فعل ہے اور اس فعل کی بابت کوئی ضرورت نہیں ہے یعنی ہاتھ کاٹنے کی ضرورت سے چوری کرنے تک حرمت ساقط تھی اور تلف کر دینے میں عصمت ساقط کرنے کی کوئی ضرورت نہیں اور اسی طرح تلف کرنے میں شبہ کا اعتبار ضرور نہیں کیونکہ شبہ کا اعتبار تو سبب یعنی صرف سرقہ تک رہتا ہے اور سوائے سبب کے تجاوز نہیں کرتا۔ (لیکن یہ توجیہ اس روایت کی ہے کہ تلف کر دینے کی صورت میں چور ضامن ہے حالانکہ مشہور روایات یہ ہے کہ ضامن نہیں ہے)

اور مشہور روایت کی وجہ یہ ہے کہ مال سرقہ کو تلف کرنا چوری کا مقصود پورا کرنا ہوتا ہے تو اس میں شبہ معتبر ہوگا۔ اور اسی طرح تادان کے حق میں بھی عصمت ساقط ہونا معتبر ہوگا کیونکہ تلف ہونے کے ساتھ سقوط عصمت ضرور ہے اور تلف کرنے میں بھی تلف ہونا موجود ہے کیونکہ مال سرقہ میں اور تادان میں یکساں ہونے کے معنی ندارد وہیں فاسد پس اگر وہ مال محترم ہو تو تلف ہو جانے کی صورت میں بھی محترم ہوگا حالانکہ ایسا نہیں ہے تو تلف ہونے اور تلف کرنے دونوں حالتوں میں وہ مال محترم نہیں ہے پس تادان واجب نہ ہوگا۔ قال دمن سرق سورات فقطع فی احدھا زھو لجمیعہ لا یضمن شیءا عن دانی حنیفة و قال لا یضمن کلھا الا التی قطع لھا ومعنی السألة اذا حضرا حتم فان حضروا جمیعاً وقطعت یدہ لخصومتھم لا یضمن شیءا بالاتفاق فی السرقات کلھا لھما ان الحاضر یس ینائب عن الغائب ولا یدمن الخصومة لتظہر السرقة فلم تظہر السرقة من الغائبین فلم یقطع القطع لھا فقیلت امر الھم معصومة وله ان الواجب بالکل قطع واحد قال لھ تعالی لان مینی الحدود علی التداخل والخصومة شوط الظہر عند القاضی اما الوجوب بالجنایة فلذا استوفی فالاستوفی کل الواجب الا توفی انہ یوجع لفعه الی الکل ینتفع عن الکل

وعلی هذا الخلاف اذا كانت النصب کلھا لواحد فغاصم فی البعض - جس نے کئی چوریاں کیں پھر ایک کی بابت اس کا ہاتھ کاٹا گیا تو یہ سزا ان سب کے واسطے ہوگی اس میں اتفاق ہے۔ پھر امام ابو حنیفہ کے نزدیک وہ کسی مال سرقہ کا ضامن نہ ہوگا اور صاحبین نے کہا کہ کل سرقات کا ضامن ہوگا سوائے اس سرقہ کے کہ جس کی بابت اس کا ہاتھ کاٹا گیا ہے۔ اور مسئلہ کے معنی یہ ہیں کہ یہ اختلاف اس صورت میں ہے کہ جن کے مال چوری ہوئے ہیں ان میں سے ایک ہی حاضر ہو تو وہ صاحبین کے نزدیک باقیوں کے مال کا ضامن ہے اور اگر سب حاضر ہوئے اور ان کی خصوصیت پر چور کا ہاتھ کاٹا گیا تو بالاتفاق جملہ سرقات میں کسی کا ضامن نہ ہوگا۔ پھر اختلافی صورت میں صاحبین کی دلیل یہ ہے کہ جو مالک مال حاضر ہے وہ غائب کی طرف سے نائب نہیں ہے۔ حالانکہ خصوصیت کا ہونا چوری ظاہر ہونے کے واسطے ضرور ہے تو جو لوگ غائب ہیں ان کی طرف سے سرقہ ظاہر نہیں ہوا تو چور کا ہاتھ کاٹا جانا ان کے سرقات کے واسطے نہیں ہوا پس ان کے اموال محترم رہے یعنی ان کا ضامن ہوگا۔ اور امام ابو حنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ جملہ سرقات کی طرف سے ایک ہی قطع بحق الہی واجب ہے کیونکہ حدود میں تداخل ہو جاتا ہے اور نالاش اس واسطے شرط ہے کہ قاصی کے نزدیک سرقہ ظاہر ہو اور ربا ہاتھ کاٹا جانا تو وہ بوجہ حرم کے

پھر جب ایک بار ہاتھ کاٹ لیا گیا تو کل سزائے واجب یہی تھی جو پوری کر دی گئی ہے۔ کیا نہیں دیکھتے ہو کہ اس سزا کا نفع کل کو پہنچے گا یعنی چور کو جملہ سزات سے زجر ہو جائے گا۔ پس یہ سزا کل کی طرف سے واقع ہوئی ہوگی پھر وہ کسی سرقہ کا ضامن نہ ہوگا اسی طرح اگر ہر بار کا مال سرقہ خود دس درم سے کم نہیں ہے سب ایک ہی شخص کی ملک ہوں پھر اس نے کسی ایک بار کے سرقہ کا مطالبہ کر کے ہاتھ کٹوا دیا تو بھی ایسا ہی اختلاف ہے یعنی صاحبین کے نزدیک سوائے اس ایک بار کے جس کی بابت ہاتھ کاٹا گیا ہے باقی چوریوں کا ضامن ہوگا اور امام ابو حنیفہ کے نزدیک کسی کا ضامن نہیں ہے۔

باب ما یحدث السارق فی السرقہ

یہ باب ان صورتوں کے بیان میں ہے جو مال سرقہ میں چور نے تغیر کیا ہو۔ ومن سوق ثوبا فانشقه فی الدار نصفین ثم اخوجه وهو یساری مشرق دہا تم قطع وعن ابی یوسف انہ لا یقطع لان لہ فیہ سبب الملك وهو الخوق الفاحش فانه یوجب القيمة وصادک المشرقی اذا سرق مبعوضا فیه خیار البائع ولہما ان الاعدن وضع سببا للضمان لا للملك وانما الملك یتبث ضرورۃ اداء الضمان کیللا یجتمع البید لان فی ملک واحد مثله لایورث الشیخۃ کنفس الاخذ فصار کما اذا ملک بالہبۃ نادرث شہبۃ وھذا کما ان النقصان فاحش فان کان سببا یقطع بالاتفاق لا لعدم سبب الملك اذ لیس لہ اختیار قضین کل القيمة۔ جس نے ایک کپڑا چور یا پھر گھری کے اندر اس کے دو ٹکڑے کر کے باہر نکال لیا یا حالانکہ وہ دس درم کا ہو تا ہے تو ہاتھ کاٹا جائے گا۔ اور ابو یوسف سے ایک روایت ہے کہ نہیں کاٹا جائے گا کیونکہ چور کا اس میں ایک سبب ملکیت کا پیدا ہو گیا یعنی اس نے پھاڑ کر دو ٹکڑے کر دیئے۔ پس اس طرح نکالنے سے اس پر قیمت واجب ہوئی اور کپڑے کا خود آٹک ہو گیا جیسے مشتری نے وہ بیع چرائی جس میں بائع نے اپنے واسطے خیار رکھا تھا یعنی تین دن کے اندر خواہ بیع پوری کرے گا یا نہیں۔ حالانکہ ایسی صورت میں مشتری کا ہاتھ وجہ سبب ملک کے نہیں کاٹا جاتا۔ اور امام ابو حنیفہ وغیرہ کی دلیل یہ ہے کہ مال کو لے لینا تاوان واجب ہونے کا سبب ہے اور ملک حاصل ہونے کا سبب نہیں ہے اور ملکیت اس ضرورت سے ثابت ہو جاتی ہے کہ اس نے تاوان ادا کر دیا تاکہ وہ شے اور اس کا تاوان دونوں ایک ہی شخص کی ملک میں جمع نہ ہو جاویں پس ایسا لینا جو موجب ضمان ہو سزائے سرقہ میں کوئی شبہ نہیں پیدا کرتا ہے جیسے خال لے لینا جو شبہ نہیں ہے اور جیسے بائع نے کوئی چیز عیب دار بدوں علم مشتری کے فروخت کرنے کے بعد مشتری کے پاس سے چرائی تو بائع کا ہاتھ کاٹا جاتا ہے حالانکہ عیب کی وجہ سے وہ واپس کے قابل تھی بخلاف خیار بائع کی صورت کے جو ابو یوسف نے ذکر فرمائی ہے کہ شبہ پیدا کرتی ہے اس واسطے کہ بیع ایسی چیز رکھی گئی ہے جس سے ملک حاصل ہو یعنی بیع سے مشتری کی ملکیت حاصل ہو گئی اگرچہ ابھی نافذ نہیں ہے۔ پھر واضح ہو کہ یہ اختلاف ایسی صورت میں ہے کہ کپڑے کے مالک نے چور سے پھاڑنے کا نقصان لینا اور پناہ پڑ لینا اختیار کیا ہو۔ اور اگر اس نے چاہا کہ قیمت لے کر کپڑا چور کے پاس چھوڑ دے تو بالاتفاق ہاتھ نہیں کاٹا جائے گا کیونکہ تاوان دینے سے وہ لینے کے وقت سے کپڑے کا مالک ہو گیا تو ایسا ہو گیا جیسے بیہ کی وجہ سے کپڑے کا مالک ہوا پس ایک شبہ پیدا ہو گیا تو حد دور ہو جائے گی۔ اور یہ سبب اس صورت میں

ہے کہ چور نے نقصان فاحش کر دیا ہو اور اگر مقوڑا نقصان کیا تو بالاتفاق ہاتھ کاٹا جائے گا کیونکہ ملکیت کا سبب ہمارا وہ ہے کیونکہ اس کو پوری قیمت تاوان دینے کا اختیار نہیں ہے۔ وان سوق شاة نذبحھا ثم اعرجھا لم یقطع لان السوق تمت علی الصنع ولا قطع فیہ۔ اگر کوئی بکری چور اس کو ذبح کیا پھر اس کو باہر لایا تو قطع نہیں ہے کیونکہ چوری پوری ہوئی اس وقت کہ جب بکری گوشت ہو چکی اور گوشت چرانے میں قطع نہیں ہے۔ ومن سوق ذعبا ارفضه یجب فیہ القطع فصنعه درہام او ذنا بئر قطع فیہ ویبذل الدرہام والدنا بئر لے المسروق منہ وھذا عند الی حنیفة وقال لا سیل للمسوق منھما علیھما واصلہ فی الغصب فھذا صنعة متقومة عندھا خلافا لے ثم وجوب الحد لا یشکل علی قولہ لانہ لا یمکنہ وقیل علی قولھما لا یجب لانہ ملکہ قبل القطع وقیل یجب لانہ صار یا لصنعة شیء آخر فلم یملك مینہ۔ اگر کسی نے سوئی یا چاندی یا ساچرا یا جس میں قطع واجب ہے پھر اس کے درم یا دینار بنائے تو اس میں ہاتھ کاٹا جائے گا اور یہ درم و دینار جس کا مال چرایا ہے اس کو واپس دی جائیں گی۔ اور یہ امام ابو حنیفہ کا قول ہے اور صاحبین نے کہا کہ مسروق منہ کو درم و دینار لینے کی کوئی راہ نہیں ہے اور اس مسئلہ کی اصل کتاب الغصب میں ہے پس صاحبین کے نزدیک درم و دینار بنانے کی صنعت خود قیمتی ہے۔ اور امام ابو حنیفہ کے نزدیک نہیں ہے۔ پھر امام کے قول پر سزائے قطع واجب ہونے میں کوئی مشکل نہیں کیونکہ چور اس مال مسروقہ کا مالک نہ ہو جائے گا۔

رہا صاحبین کے قول پر سزائے قطع واجب نہ ہوگی کیونکہ قطع سے پہلے درم و دینار بنا ڈالنے سے وہ مال مسروقہ کا مالک ہو گیا اور بعض نے کہا کہ قطع واجب ہو گا کیونکہ ساخت کی وجہ سے وہ دوسری چیز ہو گیا تو وہ بعینہ مال مسروقہ کا مالک نہ ہوا۔ فان سوق ثوبا فضیغہ احمر قطع ولم یخذ منه الثواب ولم یضمن تیسعة الثوب وھذا عند الی حنیفة وابی یوسف وقال یخذ منه الثوب ویعطی ما اذا الصیغ فیہ اعتقادا بالغصب والجامع بینھما کون الثوب اصلا قائما وکون الصیغ تابعا لھما ان الصیغ قائم موروۃ ومعنی حتی لو ادا اخذہ مصبوفاً یضمن ما اذا الصیغ فیہ حق المالك فی الثوب قائم موروۃ لا معنی الاتوی انہ غیر مضون علی السارق بالهلاك فوجھا جانب السارق بخلاف الغصب لان حق کل واحد منھما قائم موروۃ ومعنی فاستویا من هذا الوجه فوجھا جانب الملك لما ذکرنا۔ اگر ایک کپڑا چلا کر اس کو سرخ رنگا یا تو ہاتھ کاٹا جائیگا اور اس سے کپڑا نہیں لیا جائے گا اور وہ کپڑے کی قیمت کا بھی ضامن نہ ہوگا۔ اور یہ امام ابو حنیفہ و ابو یوسف کا قول ہے اور امام محمد نے کہا کہ کپڑا اس سے لے لیا جائے گا اور رنگ سے جو کچھ زیادتی ہوئی ہے وہ دے دی جائے گی۔ اور یہ غصب پر قبض ہے یعنی جیسے غاصب نے غصب کا کپڑا سرخ رنگا تو کپڑا مضمون منہ کو دلا یا جائے گا اور رنگنے سے جو کچھ زیادتی ہوئی وہ غاصب کو دلائی جائے گی اور ان دونوں میں علت جامع یہ ہے کہ کپڑا جو اصل ہے وہ قائم ہے اور رنگ اس کا تابع ہے۔ اور امام ابو حنیفہ و ابو یوسف کی دلیل یہ ہے کہ رنگ بھی بظاہر و بطنی قائم ہے حتیٰ کہ اگر رنگ ہوا لینا چاہو جو کچھ رنگ سے زیادتی ہوئی اس کا ضامن ہوگا۔ اور مالک کا حق کپڑے میں بظاہر قائم ہے لیکن معنی نہیں قائم ہے کیا تم نہیں دیکھتے ہو کہ اگر وہ چور کے پاس سے تلف ہو جائے تو چور اس کا ضامن نہ ہوگا۔ پس ہم نے چور کو مالک میں سے چور کا پلہ بھاری سمجھا یا بخلاف غصب کے کیونکہ دونوں

میں سے ہر ایک کا حق بظاہر و بمعنی قائم ہے تو اس راہ سے غاصب و مالک دونوں برابر ہو گئے مگر چونکہ کپڑا اصل ہے لہذا ہم نے مالک کا پلہ بھاری جانا۔ دان صبغہ اسود اخذ منه فی المذہبین یعنی عند ابی حنیفہ و عند ابی یوسف جوہذا الادل سوار لکن السواد زیادۃ عند کالحمرة و عند محمد زیادۃ ایضا کالحمرة و لکنہ لا یقطع حق المالك و عند ابی حنیفہ السواد نقصان فلا یوجب النقطاع حق المالك۔ اور اگر چہ رننے یہ کپڑا سیاہ رنگا یا تو دو اعماموں کے نزدیک اس سے لے لیا جائے گا یعنی امام ابو حنیفہ و محمد کے نزدیک اس سے لے لیا جائے گا۔ اور امام ابو یوسف کے نزدیک سیاہ رنگنے اور سرخ رنگنے کی دونوں صورتیں یکساں ہیں کیونکہ ابو یوسف کے نزدیک سیاہ رنگ بھی مثل سرخی کے کپڑے میں زیادتی ہے۔ اور امام محمد کے نزدیک بھی اگرچہ سیاہی مثل سرخی کے زیادتی ہے لیکن رنگ تباہ ہونے کی وجہ سے کپڑے سے مالک کا حق منقطع نہ ہوگا۔ اور امام ابو حنیفہ کے نزدیک سیاہی ایک نقصان ہے تو مالک کا حق منقطع نہیں کر سکتا۔ اور محققین نے کہا کہ یہ امام اور صاحبین کا اختلاف نہیں ہے بلکہ اپنے اپنے زمانہ کی حالت ہے کیونکہ امام کے زمانہ میں بنو امیہ کی سلطنت میں سرخ رنگ کی قدر تھی اور سیاہی ایک قسم کا عیب شمار ہوتا تھا پھر صاحبین کے زمانہ میں عباسیہ کی سلطنت میں سیاہ رنگ کی قدر ہو گئی لہذا یہ اختلاف بحسب زمانہ ہے۔ م۔

باب قطع الطريق

یہ باب رہزنوں کے بیان میں ہے۔ واضح ہو کہ رہزنی کے چند شرائط ہیں۔ اول یہ کہ رہزن وہ لوگ ہوں گے جن کو ایسی قوت و شوکت حاصل ہو کہ راہ چلنے والے ان کا مقابلہ نہ کر سکیں اور وہ لوگ رہزنی کریں خواہ ہتھیار سے یا بالٹھنوں یا پتھر وغیرہ سے دوم یہ کہ رہزنی کا مقام شہر سے باہر دور ہواور شرح طحاوی میں کہا کہ سفر کی مقدار ہو۔ سوم یہ کہ ایسا واقعہ دارالاسلام میں واقع ہو چہاں یہ کہ جو کچھ انہوں نے مال لیا وہ اس قدر ہو جس پر منزلے سرقہ لازم آتی ہے اور یہی شافعی و احمد کا قول ہے اور امام مالک نے کہا کہ اس قدر مال ہونا شرط نہیں ہے اور یہ بھی کہ سب رہزن راہ گیروں کے اجنبی ہوں حتیٰ کہ اگر رہزنوں میں سے کوئی شخص اہل مال کا زور و مخم ہو یا طفل یا بچہ ہو تو رہزنوں پر منزلے قطع واجب نہ ہوگا۔ اور ششم یہ کہ رہزن لوگ تو بہ کرنے سے پہلے کپڑے چاہیں حتیٰ کہ اگر تو بہ کے بعد گرفتار ہوئے تو ان سے حد ساقط ہو جائے گی۔ ع۔ اور اللہ تعالیٰ نے فرمایا۔ انما یؤذی الذین یمجادون اللہ و سولہ و سون فی الارض فسادا ان یقتلوا ویصلبوا و یقطع یدہم و ارجلہم من خلاف او ینفوا من الارض۔ یعنی جو لوگ اللہ تعالیٰ و اس کے رسول سے لڑائی کریں اور ملک میں فساد ڈھیلادیں ان کی سزا یہی ہے کہ قتل کئے جاویں یا سولی دیئے جاویں یا ان کے ہاتھ و پاؤں مختلف طرف سے کاٹے جاویں یا زمین سے دور کئے جاویں الخ۔ یہ رہزنوں کے بارہ میں ہے اور ان کا یہ واقعہ ہوا کہ کچھ دیہاتی لوگ عربینہ کے آکر مسلمان بنے پھر آب و ہوائے مدینہ ان کے مزاج کے موافق نہ ہوئی اور بچار گئے لگا اور پیٹ بڑھ گئے۔ پس آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کو حکم دیا کہ جہاں زکوٰۃ کے اونٹ رکھا کرتے

ہیں وہاں جا کر اونٹوں کا دودھ اور پیشاب نہیں۔ پس یہ لوگ وہاں گئے اور ایسا ہی کیا پھر جب اچھے ہو گئے تو اسلام سے پھر گئے اور چرنا ہوں کو بری طرح سے قتل کر کے تمام جگہ ہانک لے چلے۔ پس جب آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو خبر ہوئی تو آپ نے ان کے پیچھے آدمی روانہ کئے۔ پس وہ گرفتار کر کے لائے گئے پس آپ نے ان میں سے ہر ایک کا دایاں ہاتھ اور ایسا پاؤں کٹوا کر اور ان کی آنکھوں میں سلائی پھیر کر اور ایک روایت میں ہے کہ کیلیں محفوظ کر مقام حمرہ میں ڈالوا دیا جہاں ایڑیاں رگڑ کر مر گئے کافی الصحاح۔

بعض علماء نے کہا کہ آنکھوں میں کیلی محفوظ کرنا اس وجہ سے تھا کہ ان لوگوں نے چرواہوں کو بھی آنکھوں میں بول کے کانٹے چھید کر بڑے عذاب سے محفوظ کر کے رکھا تھا۔ پھر اللہ تعالیٰ نے یہ آیت نازل فرمائی اور ابن عباس سے روایت ہے کہ جبریل علیہ السلام نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے آیت کی تفسیر بیان کی کہ جس نے قتل کیا اور مال نہ لیا ہو وہ قتل کیا جائے۔ اور جس نے قتل کیا اور مال بھی لیا ہو وہ قتل دیا جائے اور جس نے قتل نہیں کیا اور مال نہیں لیا بلکہ دھمکا یا تو وہ زمین سے نفی کیا جائے۔ اور مترجم نے اردو تفسیر جامع میں توضیح سے تغیر کر دی ہے۔ پھر اس میں اختلاف ہے کہ زمین سے نفی کرنے کے کیا معنی ہیں پس شافعی و احمد اور ایک جماعت کے نزدیک یہ غرض ہے کہ اس ملک سے دوسرے ملک میں نکال دیئے جائیں۔ لیکن حنفی نہیں کہ دارالاسلام کے دوسرے ملک میں فساد پھیلادیں گے لیکن شاید یہ مراد ہو کہ ایک ایک متفرق کر دیئے جائیں اور امام ابوحنیفہ کے نزدیک یہ مراد ہے کہ قید خانہ میں ڈال دیئے جائیں کیونکہ اس طرح وہ ملک سے ہٹا رہے ہیں اور ملک ان کے فساد سے پاک ہو جائے گا۔

قال اذا خرج جماعة ممنوعين او واحد يقدر على الامتناع فقمذ واطع الطريق فاخذوا قبل ان ياخذوا مالا ويقتلوا انفسا حبسهم الامام حتى يحدوا ثوبه وان اخذوا مال مسلما وذو والمخوذ اذا قسم على جباة من اصحاب كل واحد منهم عشرة دراهم فصاعدا او ما تبلغ قيمة ذلك قطع الامام ايدهم واهلهم من خلاف وان تكلوا ولم ياخذوا مالا قطعهم الامام حدا والا صل فيه قوله تعالى انما جزاء الذين يحاربون الله ورسوله الاية والمال منه والله اعلم التوزيع على الاحوال وهي اربعة هذه الثلاثة المذكورة والاربعة المذكورة ان شاء الله تعالى ولا ت الجنايات تفاوت على الاحوال فالائق تغلظ الحكم بتغلظها اما العيس في الاولى فلا تله المراد بالحق المذكور لانه نفى عن وجه الارض بدفع شرهم عن اهلها ويعززون ايضا لما شرقتهم من خوف الاخافة وشرط القدرة على الامتناع ولا ت المعاصاة لا يتحقق الا بالبنعة والعمالة الثانية كما بيناها لما تلونا وشرط ان يكون المخوذ مال مسلما وذو ليكون العمدة مؤبدا ولهذا الموقطع الطريق على المستامن لا يجب القطع وشرط كمال النصاب في حق كل واحد كيدا يستباح طرفه الا بتناوله ماله فخطر والمراد قطع اليد اليمنى والرجل اليسرى كيدا يؤدى الى تفويت جنس المنفعة والحالة الثالثة كما بيناها لما تلونا - انما يك جماعت جن كاستقامي قدرت

ہے یا ایک ہی شخص جس کو امتناعی قدرت ہے یعنی اپنے مقابل کا صدمہ دفع کر سکتے ہیں رہبرنی کا قصد کر کے نکلے پھر قتل اس کے کہ کسی کا مال نہیں یا کسی کو قتل کریں خود گرفتار کر لئے گئے تو امام اسلام ان کو قید رکھے یہاں تک کہ یہ لوگ توبہ کریں۔ اور اگر ان لوگوں نے کسی مسلمان یا ذمی کا مال لے لیا

اور یہ مال اس قدر ہے کہ اگر اس جماعت پر تقسیم کیا جائے تو ہر ایک کو دس درم یا زیادہ پہنچتا ہے یا ایسی چیز ہے کہ جس کی قیمت اس قدر پہنچتی ہے تو امام ان لوگوں کے دایں ہاتھ اور بائیں پاؤں کاٹے اور اگر ان لوگوں نے صرف قتل کیا ہو اور مال نہ لیا ہو تو امام ان کو قصاص میں قتل کر ڈالے (اور اگر مال بھی لیا اور نسل بھی کیا ہو تو یہ جو متقی سمورت آگے آتی ہے) اور اصل اس باب میں قولہ تعالیٰ: **انما حواذ الذین** بحاد بن اللہ ورسولہ الایہ ہے۔ (اس میں چار سزائیں بیان فرمائیں یا قتل یا سولی یا ہاتھ پاؤں کا کاٹنا یا زین سے لٹکی کرنا) اور مراد اس سے یہ معلوم ہوتی ہے کہ چار حالتوں میں چار قسم کی سزا

یعنی ہر حالت کے مناسب ایک قسم کی سزا ہے۔ پس تین حالتیں تو یہی ہیں جو اوپر ذکر ہوئیں۔ اور چوتھی حالت کو ہم النشاء اللہ تعالیٰ آگے ذکر کریں گے پس ہر ایک حالت کے موافق اس کی سزا مذکور ہوئی اور اس دلیل سے کہ سزائیں باعتبار گناہوں کے متفاوت ہوتی ہیں پس بھاری جرم میں بھاری سزا لائق ہے۔ پس جرم اول میں مجسوس کرنے کی سزا اس واسطے کہ آیت میں جو زین سے لٹکی کرنا مذکور ہے اس سے یہی مراد ہے کہ قید خانہ میں ڈالے چادیں کیونکہ یہی روئے زمین سے لٹکی کرنا ہے کہ ان لوگوں کا مشاغل ملک سے دور ہوگا اور رہزنوں کو تعزیر بھی دی جائے گی، کما نہیں لے ڈالنے کا فعل ممنوع کیا ہے۔ پھر شیخ قدوسی نے رہزنوں کے واسطے قدرت امتناع شرط کی ہے کیونکہ جب تک یہ قدرت نہ ہو تب تک لٹائی نہیں ہو سکتی ہے۔ اور حالت دوم یعنی جبکہ مال لیا اور قتل نہیں کیا تو اس کا حکم وہی ہے جو جرم اوپر تلاوت کر چکے اور اس شیخ قدوسی نے یہ شرط لگائی کہ مال کسی مسلمان یا ذمی کا ہو یہ اس واسطے کہ مال کی عصمت دائمی ہو۔ لہذا اگر حربی امان لے کر آیا اور اس پر رہزنی کی تو قطع واجب نہیں ہے۔

اور شیخ قدوسی نے کمتر دس درم کا نصاب یوں ہونا بھی ایک رہزن کے حق میں شرط کیا تاکہ اس کا ہاتھ پاؤں مباح نہ ہو۔ مگر جب ہی کہ وہ کوئی قدر و قیمت کی چیز لے لے اور مراد یہ کہ دایاں ہاتھ کا ٹاپلٹے و یا یاں پاؤں کا ٹاپلٹے تاکہ ایسا نہ ہو کہ جس منفعت جاتی رہے اور تیسری صورت وہ ہے جو جرم اوپر بیان کر چکے اور دلیل اس کی وہی آیت ہے۔ **و یقتلون حد احق لوعفا الالیاء عنہم لایلتفت الی عفوہم لانه حق الشرع والواجب اذا قتلوا واخذوا المال فالامام بالخیار ان شاء قطع ایدہم و اسجلہم من خلاف و قتلہم و اسجلہم و ان شاء قتلہم و ان شاء صلبہم و قال محدث یقتل و یصلب و لا یقطع لانه جانیۃ واحدة فلا یوجب حدین و لان مادون النفس یدخل فی النفس فی باب الحد کما السرقۃ و لہرچ و لہا ان ہذہ عقوبۃ واحدة تغلظت سببہا و هو تقویت الامن علی القنای بالقتل و اخذ المال و لہذا کان قطع السید و الرجل معافی الکبیری حد و احد او ان کا فی الصغری حدین و التداخل فی العدد و لا فی حد واحد ثم ذکر فی کتاب التخییر بین الصلب و ترکہ و هو ظاہر الروایۃ و عن ابی یوسف انه لا یرک لہ نہ منصوص علیہ و المقصود التشہیر لیختار بہ غیرہ و نحن نقول اصل التشہیر بالقتل و اللباغۃ فی الصلب فی غیرہ ثم اور قاتل رہزن بطور سزائے حد کے قتل کئے جائیں گے حتیٰ کہ اگر مقتولین کے اولیاء ان کو عفو کر دیں تو ان کے عفو کرنے پر کوئی محاذ نہ کیا جائے گا۔ اور اس پر اماموں کا اجماع ہے کیونکہ یہ حق شرعی ہے اور چوتھی صورت یہ ہے کہ اگر رہزنوں نے لوگوں کو قتل کیا اور مال لے لیا تو امام کو اختیار ہے کہ چاہے ان کے**

دائیں ہاتھ اور بائیں پاؤں کاٹے اور قتل کرے یا سولی دے اور اگر چاہے تو صرف ان کو قتل کر دے اور اگر چاہے تو صرف ان کو سولی دے۔ اور امام محمدؒ نے کہا کہ قتل کرے یا سولی دے اور ہاتھ پاؤں نہیں کاٹ سکتا کیونکہ رہنری ایک ہی جرم ہے تو اس پر دو حدیں لازم نہ ہوں گی اور اس لئے کہ قتل نفس کی سزا میں اس سے کم سزا داخل ہو جاتی ہے۔ یعنی باب الحدود میں اگر ایک شخص پر قتل ہونا لازم ہوا اور مثلاً ہاتھ کاٹا جانا بھی لازم ہوا تو یہ قتل کی سزا میں داخل ہو کر صرف قتل کیا جائے گا۔ جیسے اگر کسی پر چوری کی وجہ سے ہاتھ کاٹا واجب ہوا اور زنا کی وجہ سے رجم واجب ہوا تو صرف رجم کر دیا جائے گا اور امام ابو یوسفؒ کی دلیل یہ ہے کہ ہاتھ پاؤں کاٹ کر قتل کرنا یا سولی دینا ایک ہی سزا شمار کی گئی ہے جو بوجہ سخت جرم کے سزا سخت ہو گئی ہے اور سخت جرم یہ ہے کہ اس نے قتل کر کے اور مال لے کر انتہا درجہ برائمن کھو دیا۔ اور اسی وجہ سے رہنری میں ہاتھ اور پاؤں کا ایک ساتھ کاٹنا ایک ہی سزا ہے اگرچہ سرقہ میں یہ دو حدیں ہیں اور بایں حدود میں تماثل ہو نا کئی حدیں جمع ہونے میں ہوتا ہے اور ایک ہی حد میں نہیں ہو سکتا۔

پھر قدوریؒ نے کتاب میں ذکر کیا کہ اس کو سولی دینے یا نہ دینے میں اعتبار ہے اور ظاہر الروایۃ یہی ہے اور ابو یوسفؒ سے روایت ہے کہ سولی دینے کو نہ چھوڑے کیونکہ وہ نص قرآنی میں وارد ہے اور اس سے مقصود یہ ہے کہ اس کی شہرت دی جاوے تاکہ دوسروں کو اس سے عبرت ہو اور ہم کہتے ہیں کہ اصل شہرت دینا قتل سے ہے اور سولی دینے میں شہرت کی زیادتی ہے۔ پس امام اس میں مختار ہے پھر قدوریؒ نے فرمایا۔ قال ویصلب حیاً ویجیطہ بطنہ بطنہ الی ان یموت ومثلہ عن الکوفی وعن الطحاوی انہ یقتل ثم یصلب وتبعان المثلۃ وجہ الاول وهو الامح ان الصلب علی هذا الوجه ابلغ فی الدرع وهو المقصود به۔ کہ ایسے رہن کو زندہ سولی پر چڑھایا جائے اور ایک نیز سے اس کا پیٹ شق کر دیا جائے یہاں تک کہ وہ مزاجاوے اور اس شقے میں کھجی سے مروی ہے اور طحاوی سے روایت ہے کہ قتل کر کے تب سولی دیا جاوے تاکہ مشکہ کرنے سے بچاؤ ہو۔ اور روایت اول صحیح ہے اور اس کی وجہ یہ ہے کہ اس طرح سولی دینے میں زیادہ خوفناک عبرت ہے اور یہی اس سزا کا مقصود ہے۔ قال ولا یصلب اکثر من ثلاثۃ ایام لانہ یتغیر بعد ما یتأذی الناس بہ وعن ابی یوسفؒ انہ یتوک علی خشبۃ حتی یتقطع ویسقط ليعتبر بہ غیر ذلکنا حصل الاعتبار بذاذ کوناہ والنہایۃ فیہ مطلوبۃ۔ اور سولی پرتین دن سے زیادہ نہ چھوڑا جائے کیونکہ وہ بعد تین دن کے بگڑ جائے گا تو اس کی بدلو سے لوگوں کو اذیت ہوگی۔ اور ابو یوسفؒ سے روایت ہے کہ وہ سولی پر چھوڑ دیا جائے یہاں تک کہ ٹکڑے ٹکڑے ہو کر گر پڑے تاکہ دوسروں کو اس سے عبرت ہو ہم کہتے ہیں کہ تین دن رکھنے سے عبرت حاصل ہو گئی اور نہایت درجہ مطلوب نہیں ہے۔ قال واذا قتل القاطع فلا ضمان علیہ فی مال اخذہ اعتباراً بالسرقۃ الصغری وقد بینا۔ اگر رہن قتل کیا گیا تو جو مال اس نے لے لیا ہے اس کا تاوان اس پر واجب نہیں ہے اور یہ سرقہ صغریٰ پر قیاس ہے اور ہم اس کو بیان کر چکے۔ فان باشر القتل احدثہم اجوی الحد علیہم باجمہم لانہ جزاء المعادیۃ دفی تحقیق بان یکون البعض ذی البعض حتی اذا زلت

اقدامهم انجازوا الیہم واما الشوط القتل من واحد منهم وقد تحقق۔ اگر رہزنوں میں سے قتل کا ارتکاب ایک نے کیا ہو تو سزائے قتل ان سبھوں پر جاری کی جائے گی کیونکہ یہ تو سزائے مجاز ہے اور محایہ یوں بھی ہو سکتا ہے کہ بعضے لڑیں اور بعضے ان کی مدد پر ہوں حتیٰ کہ اگر لڑنے والوں کے قدم اکھڑیں تو اپنے مددگاروں میں پناہ لیں اور شرط یہی ہے کہ ان میں سے کسی سے قتل پایا جائے اور یہ پایا گیا۔ قال والقتل وان كان بعضا اذ بجرح او بسيف فهو سوا لانه يقع قطعاً للطريق لقطع المادۃ۔ اور قتل کرنا خواہ لکٹی سے ہو یا تلوار سے ہو سب برابر ہیں کیونکہ راہگیروں کی راہ مارنے سے رہزنی متحقق ہو جائیگی وان لم يقتل القاطع ولم يأخذ مالا وقد جرح اقتض منه فيما فيه القصاص واخذ الامر منه مما فيه الامر من ذلك الى الاعلى وانه لا حد في هذه الجنایة فظهر حق العید وهو ما ذکرناه فیستوفیه الولى۔ اور اگر رہزن نے کسی کو قتل نہیں کیا اور نہ مال لیا ہو لیکن مجروح کیلئے تو جمن زخموں میں بدلایا جاتا ہے ان میں بدلایا جائے گا۔ اور جمن میں مالی جرمانہ لیا جاتا ہے اس میں جرمانہ لیا جائے گا اور یہ حق مجروح کے اولیاء کو حاصل ہے کیونکہ اس جرم میں سزائے حد نہیں ہے تو بندہ کا حق ظاہر ہوا یعنی بدلایا جرمانہ لینا اور اس کو حاصل کرنے کا حق اولیاء کو ہو سکتا ہے یعنی مثلاً اگر رہزن نے کان کاٹ لیا ہو تو اس کے بدلے رہزن کا کان کاٹا جائے گا اور اگر ران زخمی کر دی تو اس پر جرمانہ لیا جائے گا۔ وان اخذ مالا ثم جرح قطعت یدہ ورجلہ وطلعت الجواحات لانه لما وجب الحد حقا لله سقطت معصبة النفس حقا للعبد كما يسقط المال۔ اور اگر رہزن نے مال لے لیا پھر مجروح کیا ہو تو اس کا دایاں یا دائیہ ویا یاں پاؤں کاٹا جائے گا۔ اور زخموں کا عوض باطل ہو گیا کیونکہ جب حق الہی کے واسطے حد واجب ہوئی تو نفس کی عصمت رافط ہو گئی جسے مال کی عصمت ساقط ہو جاتی ہے۔ وان اخذ بعد ما تاب وقد قتل عمداً ثمان شاة والادلیاء قتلوه وان شاة عفو اعوانه لان الصدفی هذه الجنایة لا یقام بعد التوبة لاستئثار المدکور فی النفس ولان التوبة تنوتف علی رد المال ولا قطع فی مثله فظهر حق العبد فی النفس والمال حتی یغفر الولى القصاص او یعفو یجب الضمان اذا هلك فی یدہ او استهلك۔ اور اگر رہزن بعد توبہ کرنے کے پکڑا گیا حالانکہ اس نے عمداً قتل کیا ہے تو اولیاء مقتول کو اختیار ہے چاہیں تو رہزن کو قصاص میں قتل کریں اور چاہیں اس کو عفو کریں۔ کیونکہ رہزنی میں بعد توبہ کرنے کے سزائے حد نہیں قائم کی جاتی ہے۔ کیونکہ نفس قرآنی میں استغما ہے اور اس لئے کہ توبہ صریح ہو نہ تو مال پھر دینے پر ہے اور ایسی صورت میں سزائے قطع نہیں ہے تو بندہ کا حق نفس و مال میں ظاہر ہوا تو ولی قصاص کو اختیار ہوا کہ چاہے قصاص حاصل کرے یا عفو کر دے اور اگر رہزن نے مال تلف کیا یا تلف ہو گیا ہو تو اس پر ضمان واجب ہو گیا۔ وان كان من القطاع صبی او مجنون او ذورم محرم من المقطوع علیه سقط الحد عن الباقین فالمدکور فی الصبی والمجنون قول ابی حنیفة ومن ذورم عن ابی یوسف انه لو ایشو العقل یحد الباقون وعلى هذا السوقة الصغری له ان المأشور اصل والودائع تابع ولا خلاف فی مباحثہ العاقل ولا اعتباراً بالغلل فی التبع وفى عکسہ ینکح المعنی والحکم ولهما انه جنایة واحدة قامت بالکل فاذا لم یبلغ فعل بعضهم وجباکان فعل الباقین بعض العلة وبه لایثبت المحکم فصار کل خطای مع العامد وما زاد والرم المعوم فقد قیل تأویلہ ان کان المال مشترکاً بین المقطوع علیہم فالاصح انه مطلق لان الجنایة واحدة علی ما ذکرناه فالامتناع فی حق البعض

یوجب الامتناع فی حق الباقین بخلاف اذا کان فیہم متامن لان الامتناع فی حقہ لخلل فی العصۃ وهو یخصہ
اماضاً الامتناع لخلل فی الحوزہ والقافلۃ حوزہ واحد۔ اور اگر رہزنوں میں کوئی طفل یا مجنون ہو یا جن پر رہزنی
کی گئی ان کا کوئی ذرہ رحم محرم ہو تو باقی رہزنوں سے بھی حد ساقط ہو جائے گی۔ پس جاننا چاہیے کہ طفل و مجنون
کے بارہ میں ابو حنیفہ و زفر کا قتل مذکور ہے اور ابو یوسف سے روایت ہے کہ اگر رہزنی کا ارتکاب اہل عقل
نے کیا ہو تو سوائے طفل و مجنون کے باقیوں کو سزائے حد دی جائے گی اور یہی سرتہ صغریٰ میں حکم ہے۔ اس دلیل
سے کہ جو شخص مرتکب ہوا وہ اصل ہے اور جو مددگار ہوا وہ تابع ہے اور عاقل کے ارتکاب میں کچھ طفل بٹیرا
تابع یعنی طفل و مجنون میں خلل ہونے کا اعتبار نہیں۔ پس اگر تابع سے حد ساقط ہو تو اصل ارتکاب والوں سے
ساقط نہ ہوگی اور اگر اس کے برعکس ہو تو معنی و حکم برعکس ہو جائے گا یعنی اگر تابع میں خلل نہ ہو اور اصل ارتکاب
کرنے والوں میں خلل ہو تو ساقط ہو جائے گی۔

اور امام ابو حنیفہ و زفر کی دلیل یہ ہے کہ یہ رہزنی ایک ہی جرم ہے جو سب کے ساتھ قائم ہو اب جب
ان میں سے بعض کا فعل موجب حد نہ ہوا یعنی پوری علت نہ ہو تو باقیوں کا فعل محظوظی علت رہ گیا اور جزو
علت موجود ہونے سے حکم ثابت نہیں ہوتا ہے۔ تو ایسا ہو گیا جیسے عداً ایک فعل کرنے والے کے ساتھ میں
ایک خطا کا رشتہ ایک ہو گیا یعنی مثلاً ایک شخص نے عداً آدمی سمجھ کر تیر مارا اور دوسرے نے اس کو شکار
سمجھ کر تیر مارا جس سے وہ مر گیا تو عداً مارنے والا بھی قصاص سے چھوٹ جائے گا۔ رہا یہ کہ رہزنوں میں
راہ والوں کا کوئی ذرہ رحم محرم ہو تو شیخ جصاص راہی نے کہا کہ اس کی تاویل یہ ہے کہ جن پر رہزنی واقع ہوئی
ان کے مال باجمہ مشترک ہوں تب رہزنوں سے حد ساقط ہوگی۔ اور واضح یہ ہے کہ مشترک ہو یا نہ ہو ہر حال
میں حد ساقط ہے کیونکہ رہزنی ایک ہی جرم ہے جو ان سب رہزنوں کی ذات سے قائم ہوا ہے۔ پس اگر بعض
کے حق میں حد متنع ہوئی تو باقیوں کے حق میں بھی متنع ہونا لازم ہوا بخلاف اس کے اگر مسافروں میں کوئی حربی
امان لے کر داخل ہوا ہو تو اس کے حق میں رہزنوں سے سزائے حد ساقط ہونا اس وجہ سے ہے کہ اس کے خون
حرام ہونے میں خلل ہے اور یہ اسی ستامن کے ساتھ خاص ہے اور رہا اس مقام پر تو حد متنع ہونا اس وجہ
سے ہے کہ حرز میں خلل ہے حالانکہ پورا قافلہ ایک ہی حرز ہے۔ و اذا سقط الحد صارت القتل الی الاولیاء المظہور
العبد علی ما ذکرنا فان شاذاً اقتلوا وان شاذاً عفرنا و اذا قطع بعض القافلۃ الطریق علی البعض لم یجب الحد لان الحوزہ
واحد فصارت القافلۃ کدار طحہ۔ اور جب حد ساقط ہو گئی تو قصاص کا حق اولیاء کو حاصل ہوا کیونکہ جب
حق الہی نہیں رہا تو بندوں کا حق ظاہر ہوا۔ پس اولیاء کو اختیار ہے چاہے قتل کریں اور چاہے عفو کریں اور
اگر ایک قافلہ میں بعض نے بعض پر رہزنی کی تو رہزنوں کی حد واجب نہ ہوگی کیونکہ حرز واحد ہے تو پورا قافلہ
بمنزلہ ایک گھر کے ہو گیا۔ ومن قطع الطریق لیلادونہا فی المصر او بن افریہ والصیوۃ فلیس بقاطع الطریق استحساناً
فی القیاس یکن قاطع الطریق

یقول الشافعی لوجود حقیقۃ وعن ابی یوسف انہ یجب الحد اذا کان خارج المصر وان کان بقریۃ الا انہ لا یلتحقہ
الغوث وعنه ان قاتلوا نہاداً یا سلاحاً و لیلاہ او بالخشب نہم قطع الطریق لدن السلاح لا یلیث والغوث بطنی یا لیالی وغین
نقول ان قطع الطریق یقتل المارۃ ولا یحقق ذک فی المصر ولقرب منه لان الظاہر لم یحقوق الغوث الا نہم یؤخذون بوالہمال

الصالا للحق المستحق ویؤذون ویمسبون لاهلکما بھما الجنایۃ ولوقتلوا فالامرفیہ الہ الاولیاء لما بینا اگر شہر میں یا کوفہ اور حیرہ کے درمیان جن میں ایک میل کا فاصلہ ہے رات یا دن میں رہزنی کی تو استھانائے رہزن نہیں ہے اور قیاس مقتضی یہ ہے کہ رہزن ہو اور میں شافعی کا قول ہے کیونکہ درحقیقت رہزنی پائی گئی اور ابو یوسف سے روایت ہے کہ جب شہر سے باہر رہزنی کرے تو سزائے قطع واجب ہوگی اگرچہ شہر سے نزدیک ہو کیونکہ اس کی فریاد پر مدد نہیں پہنچ سکتی ہے۔

اور ابو یوسف سے یہ بھی روایت ہے کہ اگر دن میں ہتھیار سے لڑائی کی یا رات میں ہتھیار یا لامعیوں سے لڑائی کی تو یہ لوگ رہزن ہوں گے کیونکہ ہتھیار میں اتنی دیر نہیں ہوتی کہ مددگار پہنچے اور رات کو مددگار پہنچنے میں دیر ہوتی ہے۔ اور ہم کہتے ہیں کہ رہزنی مسافروں کی راہ مارنے سے ہوتی ہے اور یہ بات شہر میں یا شہر کے قریب نہیں ہو سکتی اس لئے کہ بظاہر وہاں مددگار پہنچ جائے گا۔ ولین شہر سے پاس ایسا کرنے میں مجرموں کو مال واپس کرنے کے لئے گرفتار کیا جائے گا لیکن شہر سے پاس ایسا کرنے کے لئے گرفتار کیا جائے گا تاکہ مال اپنے مالکوں کو پہنچ جائیں اور مجرموں کو تعزیر دی جائے گی۔ اور قید خانہ میں رکھے جائیں گے کیونکہ وہ جرم سے مرتکب ہوئے ہیں اور اگر انہوں نے کسی کو قتل کیا ہو تو مقتول کے اولیاء کو اختیار ہے کہ چاہے قصاص لے یا عفو کرے لیکن فتویٰ ابو یوسف کے قول پر ہے۔ فاع۔ ومن غلق رجلا حتى قتله فالدية علی عائلته عند ابی حنیفۃ

وہی مسئلۃ القتل بالمثل وسننہ فی باب الدیات انشاء اللہ تعالیٰ وان خنق فی المصغیر مرقۃ قتل بہ لانہ صادر ساعیا فی الارض بالفساد فیدفع شوقہ بالقتل واللہ اعلم۔ اگر کسی دوسرے کا گلہ گھونٹ کر اس کو مار ڈالا تو ابو حنیفہ کے نزدیک مقتول کی دیت قاتل کے مددگار برادری پر ہوگی اور یہ بھاری چیز سے مار ڈالنے کا مسئلہ ہے اور ہم اس کو یاب الدیات میں انشاء اللہ تعالیٰ بیان کریں گے۔ اور اگر اس شخص نے شہر کے اندر مارا گلہ گھونٹا ہو تو قتل کر دیا جائے کیونکہ وہ ملک میں فساد پھیلانے والا ہو گیا تو قتل کر کے اس کا شر دور کیا جائے۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔

کتاب السیر

یہ کتاب سیر کے بیان میں ہے۔ السیر جمع سیرۃ وہی الطریقۃ فی الامور والی الشروع یسیر النبی علیہ السلام فی مغازیہ۔ سیر جمع سیرۃ کی ہے اور وہ کاموں میں ایک طریقہ کو کہتے ہیں۔ اور شرع میں مختص وہ طریقہ ہے جو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے جہاد میں بڑا دیکھا ہے اور شرع میں جہاد یہ ہے کہ دین حق کی جانب بلانا اور جو قبول نہ کرے اس سے قتال کرنا۔ د۔ اور ظاہر یہ ہے کہ سوائے عرب کے جو شخص مطیع ہوئے ورنہ دین دینے پر بھی راضی نہ ہو اس سے قتال کرنا۔ م۔ اور اس کی تشریف یہ ہے کہ فی سبیل اللہ قتال کرنے میں اپنی وسعت صرف کرے خواہ اس طرح کہ خود قتال کا مرتکب ہو یا غازیوں کی مدد کرے خواہ مال سے یا رائے دینے سے یا ان کی جمعیت بڑھانے سے یا دوسرے وجوہ سے۔ ابن الکمال۔ اور جہاد کے تابع بباطل ہے اور بباطل یہ ہے کہ سرحد اسلام پر جس کے بعد دار الکفر ہے قیام کرے یہی مختار ہے۔ د۔ اور جہاد کی فہمیت بہت بڑی ہے اور کون نہ ہو کہ آدمی بہت مشقت اٹھا کر اللہ تعالیٰ کی رضا مندی چاہے اپنی جان و مال فدا کرے۔ پھر اس سے بھی زیادہ مشکل

یہ ہے کہ اپنے نفس کو برابر ظاہر و باطن میں خوشی و کسل پر حالت میں اللہ تعالیٰ کی طاعت پر قائم رکھے۔ اسی واسطے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک جہاد سے لڑتے وقت فرمایا کہ ہم جھوٹے جہاد سے بڑے جہاد کی طرف لڑتے اسی واسطے حدیث عبداللہ بن مسعود میں ہے کہ میں نے عرض کیا یا رسول اللہ اعمال میں سے کون افضل ہے فرمایا کہ نماز کو اپنے وقت پر پڑھنا۔ میں نے عرض کیا کہ پھر تو فرمایا کہ والدین کی فرمانبرداری کرنا میں نے عرض کیا کہ پھر فرمایا کہ اللہ تعالیٰ کی راہ میں جہاد کرنا اور اگر میں آپ سے زیادہ پوچھتا تو زیادہ ارشاد فرماتے رواہ البخاری۔

اور حدیث ابو ہریرہ میں ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے پوچھا گیا کہ کونسا کام افضل ہے فرمایا کہ اللہ لعلے اور اس کے رسولوں پر سچا یقین دل میں لانا عرض کیا گیا کہ پھر کونسا عمل ہے فرمایا کہ اللہ تعالیٰ کی راہ میں جہاد کرنا عرض کیا گیا کہ پھر کونسا عمل ہے فرمایا کہ حج مبرور رواہ البخاری و مسلم۔ اور معنی یہ ہیں کہ اللہ تعالیٰ و رسول پر ایمان لانا نماز و روزہ و زکوٰۃ کو شامل تھا یعنی جب سچا یقین کیا تو اس سے نماز ترک کرنا ممکن نہیں ہے لہذا حدیث معاذ رضی اللہ عنہ میں وارد ہے کہ آپ نے قسم کے ساتھ بعد نماز فریضہ کے جہاد فی سبیل اللہ کو قرار دیا۔ رواہ الترمذی۔ اور واضح ہو کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے ساتھ آپ کے اصحاب رضی اللہ عنہم جو جہاد کرتے تھے وہ نماز و فریضہ کے بخوبی پابند تھے لہذا حدیث عمران بن حصین میں آیا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جہاد کی صف میں آدمی کا کھڑا ہونا اس کے ساتھ برس عبادت سے افضل ہے۔ رواہ الحاکم۔ اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے وقت میں جہاد ایک امر اہم اور فرض عین تھا یہاں تک کہ کہہ کر فتنہ ہو گیا اسی واسطے حدیث ابی ہریرہ میں وارد ہے کہ پوچھا گیا کہ کون عمل ہے کہ جہاد کی برابری کرنے فرمایا کہ تم اس کو نہیں کر سکو گے۔ پس کئی بار عرض کیا گیا اور آپ ہر بار یہی ارشاد فرماتے تھے پھر فرمایا کہ مجاہد فی سبیل اللہ کی مثال ایسے شخص ہے جو برابر روزہ رکھے اور رات بھر قیام میں قائم رہے کسی وقت نماز اور روزہ میں فتور نہ کرے یہاں تک کہ مجاہد واپس آئے رواہ البخاری و مسلم۔ اور ابو ہریرہ کی حدیث ہے کہ جس نے اللہ تعالیٰ پر ایمان لاکر اور اس کے وعدوں کی تصدیق کر کے اپنا گھوڑا اللہ تعالیٰ کی راہ میں وقف کیا تو اس کا دانہ پانی سے سیار ہونا اور لید اور پیشاب کرنا قیامت کے روز اس کے اعمال خیر کی میزان میں ہوگا رواہ البخاری۔ اور جہاد سے تاج رباط بھی ہے اور اس کی فضیلت میں بہت سی حدیثیں ہیں چنانچہ حدیث سلمان رضی اللہ عنہ میں ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم فرماتے تھے کہ اللہ کی راہ میں ایک روز کا رباط کرنا ایک ماہ کے روزے اور شب بیداری سے بہتر ہے اور اگر اس حالت میں مر گیا تو جو اعمال خیر کرتا تھا وہ برابر جاری رکھے جائیں گے اور اس پر اس کا رزق جاری رہے گا اور وہ تینوں سے محفوظ ہو گیا۔ رواہ مسلم۔ اور وہ قیامت کے روز خبیثا مٹایا جائیے گا الطبرانی۔ اور قیامت کے نزع اکبر سے محفوظ ہو جائے ماجہ والطبرانی۔ و حدیث ابی امامہ میں ہے کہ مرابط کی ایک ناز باغ سو نمازوں کے برابر ہے اور اس کے ایک دینار یا درم کا خراج کرنا سات سو اشرفیاں صدقہ کرنے سے بہتر ہے۔ مف۔ قال الجہاد فرض علی الکفایۃ اذا قام بہ فریق من الناس سقط عن الباقرین اما المفوضۃ فلقولہ تعالیٰ قَاتِلُوا الشِّرْکَیْنِ کَافَّةً کَمَا یَقَاتِلُوْکُمْ کَافَّةً ولقولہ علیہ السلام الجہاد ما مضی الی یوم القیامۃ واما دایہ فرضا بقایا و هو فرض علی

الکفایۃ لانہ ما فرض لعیۃ اذہوا فساد فی نفسہ وانما فرض لا عزاء دین اللہ ودفع الشر عن العباد فاذا حصل المقصود بالبعض سقط عن الباقین کصلوۃ الجنانۃ ورماد السلام -

جہاد فرض کفایہ ہے یعنی اگر بعضوں نے جہاد قائم کیا تو باقیوں سے فرضیت ساقط ہوگئی پس فرض ہونے کی دلیل یہ قول الہی عزوجل ہے قاتلوا المشکین کانہ الاکیۃ لئین مشرکوں سے قتال کرو سب کے سب جیسے مشرکین تم سے سب کے سب قتال کرتے ہیں۔ اور مدلل حدیث آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم الجہاد حق الخ۔ یعنی جہاد برابر قیامت تک جاری ہے، اس سے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی مراد یہ نہیں کہ لوگ جہاد کرنے رہیں گے بلکہ مراد یہ کہ جہاد تا قیامت ایک فرضیتہ یا قیہ ہے یعنی کبھی منسوخ نہیں ہوا۔ اور یہ فرض کفایہ ہے کیونکہ جہاد بالذات فرض نہیں ہوا اس واسطے کہ وہ بذات خود افساد ہے اور فرض اس واسطے ہوا کہ دین الہی عزوجل کو عزت ہو اور بندوں سے شرک و فساد کا فتنہ دور ہو تو جب یہ مقصود بعض لوگوں سے حاصل ہو گیا تو باقیوں کے ذمہ بے فرضیت ساقط ہوگئی جیسے نماز جنازہ اور جواب سلام میں ہے فے چنانچہ اگر ایک جماعت نے ایک جنازہ پر نماز پڑھ دی تو باقیوں سے ساقط ہے اور اگر مجلس میں سے کسی نے سلام کرنے والے کو جواب دے دیا تو باقیوں سے فرضیت ساقط ہوگئی اور اگر کسی نے نماز جنازہ نہ پڑھی یا جواب سلام نہ دیا تو سب کے سب گنہگار ہوئے۔ اسی طرح جہاد کا جو مقصود ہے یعنی ملک سے فساد برافعال و فتنہ مشرک و کفر دور کر کے اللہ تعالیٰ کی توحید و عدل قائم کرنا اگر یہ بعض کی ہمت سے حاصل ہو گیا تو باقیوں سے ساقط ہو جاتا ہے اور اگر کوئی گروہ جہاد قائم نہ کرے تو سب گنہگار ہوں گے اور اظہر یہ کہ اس ملک والے سب گنہگار ہوں گے۔ درمختار میں نقل کیا کہ ننھے یہ ویم نہ ہو کہ اگر اہل شام نے جہاد قائم کیا تو اہل ہندوستان سے اس کی فرضیت ساقط ہوگئی بلکہ جو لوگ اہل کفر سے بہت قریب ہوں ان پر فرض ہوا پھر ان کی نسبت دور پھر ان سے دور حتیٰ کہ اگر قریب والوں سے کفایت نہ ہو تو ان کے بعد والوں پر قائم کرنا اور شرکت فرض سے حتیٰ کہ تمام مکلفین مسلمانوں کی ضرورت پڑے تو سب کی ذات پر مثل روزہ نماز کے فرض ہو جائے گا۔ اور لکھا کہ اگر غلام و عورتیں قائم کریں اور کفایت ہو تو کافی ہے۔

الحاصل فرض کفایہ یہی ہے کہ بعض قائم کریں تو باقیوں سے فرضیت ساقط ہو جائے۔ فان لم یقم بہ احد اثم جمیع الناس بتمکۃ۔ پھر اگر کسی فریق نے جہاد قائم نہ کیا تو سب کے سب اس کے ترک سے گنہگار ہوں گے۔ لان الوجوب علی الکل۔ اس واسطے کہ واجب ہونا تو سب پر ہے فے یعنی فرض کفایہ کے یہ معنی ہوتے ہیں کہ سب پر فرض ہے صرف اتنی بات ہے کہ اگر بعض نے ادا کیا تو باقیوں سے گناہ ساقط ہو جاتا ہے اگرچہ ثواب خاص کر انہیں کو ملتا ہے جنہوں نے قائم کیا ہے تو جب کسی نے قائم نہ کیا تو سب ترک فرض کے گنہگار ہوئے۔ لان فی اشتغال الکل بہ قطع مادۃ الجہاد من الکوار والصلاح فیجب علی الکفایۃ۔ اور اس کی دلیل سے فرض کفایہ ہے کہ اگر سب ہی لوگ جہاد کرنے میں مشغول ہو جائیں تو جہاد کا اسباب یعنی گھوڑے و ہتھیار منقطع ہو جائیں تو بطور کفایہ واجب ہے فے یعنی اگر سب کے سب جہاد پر مشغول ہوں تو کوئی ہتھیار بنانے والا نہیں ہے اور نہ گھوڑوں کی نسل قائم ہو لہذا فرض کفایہ ہے لیکن غنی نہیں کہ جو لوگ

جہاد کے واسطے ہتھیار بنادیں یا گھوڑوں کی نسل بڑھادیں یا زراعت کر کے رسد پہنچادیں سب جہاد میں شامل ہیں۔ م۔

علاوہ اس کے ہر ایک پر فرض عین ہونے سے یہ لازم نہیں آتا کہ شہروں سے سب لوگ ایکبارگی نکل جائیں بلکہ کبھی ایک گروہ جاوے اور کبھی دوسرا گروہ جاوے تو معاش کا معاملہ معطل نہیں ہو سکتا۔ پھر یہ سب اس وقت ہے کہ سب کی پکار بطور عام نہ ہو مثلاً دشمنوں نے مسلمانوں کے کسی ملک پر هجوم کیا تو وہاں کے ہر شخص پر جہاد فرض عین ہے خواہ پکارنے والا عادل ہو یا فاسق ہو پس اس شہر کے سب لوگوں پر واجب ہوگا کہ جاکر جہاد میں شریک ہوں اور اگر یہ لوگ دشمن کو دینے کرنے کے واسطے کافی نہ ہوں تو ان کے قریب والوں پر بھی فرض ہو جائے گا اور اگر وہ بھی کافی نہ ہوں تو ان کے پاس والوں پر بھی فرض ہو جائے گا اور اسی طرح ہوگا یہاں تک کہ تمام مشرق و مغرب کے مسلمانوں پر فرض ہو جائے گا اور واضح ہو کہ اگر کسی شخص نے جہاد میں جانے کا قصد کیا مگر اس سبب سے بدیہ پر کہ لوگ نہیں جاتے ہیں یا سلطان نہیں جاتا ہے یا اس نے منع کر دیا ہے تو وہ شخص گنہگار نہیں ہوگا۔ مفسر۔ بالجملہ جہاد فرض کفایہ ہے۔ الا ان یکون النفیوع اماناً فیصیر من فروض الایمان بقولہ تعالیٰ انفقوا حافوا فثقلوا الاثام۔ لیکن اگر پکار بطور عام ہو جائے تو اس وقت میں جہاد فرض عین ہو جائے گا کیونکہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا انفقوا حافوا فثقلوا الاثام۔ یعنی روانہ ہو تم لوگ خواہ کئے ہو یا بجاری ہو فے یعنی سوار ہو یا پیدل ہو خواہ فقیر ہو یا ثاقل ہو یا نکلے جب سب کی پکار بطور عام ہو تو بالاجماع فرض عین ہو جاتا ہے اور اس میں بیمار و بوڑھے بھی جاویں تا شریعت سے دشمنوں پر خوف ہو۔ قتال فی الجامع المصنف للجهاد واجب الا ان المسلمین فی سعة حتی یتحتاج الیہم فاعل هذا الکلام اشادة الی الوجوب علی الکفاية واخوة الی النفیوع العام وهذا لان المقصود عند ذلك لا یحصل الا باقامة الكل فیقتضی علی الكل۔ اور جماع صغیر میں فرمایا کہ جہاد واجب ہے لیکن مسلمانوں کو گنجائش ہے یہاں تک کہ ان کی ضرورت پیش آئے ج۔ پس اس کلام کا اول جملہ تو فرض عین کفایہ ہونے کا اشارہ ہے اور آخری جملہ نفیر عام کی طرف اشارہ ہے اور اس کی وجہ یہ ہے کہ ایسی صورت میں مقصود نہیں حاصل ہوگا مگر جب ہی کہ سب لوگ جہاد قائم کریں تو سب پر فرض عین ہو جائے گا فے پھر جن لوگوں کو نفیر عام پہنچے ان پر فرض عین ہو گیا۔ پس اگر یہ لوگ کافی ہوں تو باقیوں پر ابھی فرض کفایہ رہے گا پھر اگر پاس کے ملکوں کے اہل اسلام کی ضرورت پڑے اور ان کو نفیر پہنچے تو ان پر بھی فرض عین ہو جائے گا اسی طرح مشرق و مغرب کے تمام مسلمانوں پر فرض ہو جائے گا النفیر۔ و قتال الکفار واجب وان لم یبدوا للعمومات۔ اور کافروں سے قتال کرنا واجب ہے اگرچہ کافر لوگ پیش قدمی نہ کریں کیونکہ احادیث و آیات عام ہیں فے یعنی نفیوں سے یہ حکم نکلتا ہے کہ کافروں پر جہاد کرنا کہ اللہ تعالیٰ کا کلمہ بلند ہو اور عدل قائم ہو اور فساد و شرک و کفر و ظلم دور ہو خواہ کفار پیش قدمی کریں یا نہ کریں۔ ولادجب الجهاد علی المصلی لان المصلی مظنة الموجة ولا عبء ولا امواتة لتقدم حق المولے والزوج ولا احمی ولا مقعد ولا اقطع لعجزهم اور طفل پر جہاد واجب نہیں ہوتا کیونکہ وہ محل رحمت ہے اور غلام و زوجہ پر بھی واجب نہیں ہوتا کیونکہ غلام کے مولیٰ کا حق اور زوجہ کے شوہر کا حق مقدم ہے اور اندھے و لنگڑے اور پاؤں کے بل پر بھی واجب نہیں ہوتا کیونکہ یہ لوگ عاجز ہیں فے اور اگر مولیٰ نے یا شوہر نے غلام یا

زوجہ کو اجازت دے دی تو چاہیے کہ فرض کفایہ ہو جائے۔ مف۔ اور قرضدار پر بغیر اجازت قرضخواہ کے واجب نہیں ہے اور اگر قرضدار کی اجازت سے کوئی کفیل ہو اور خواہ کفیل مال ہو یا جان ہو تو اس سے اجازت لینا بھی شرط ہے۔ ہ۔ اور یہ اس وقت کہ قرضہ فی الحال ہو اور اگر میعاد ہی ہو تو جانا جائز ہے بشرطیکہ میعاد سے پہلے واپس آنا معلوم ہو۔ الذخیرہ۔ اور ایسے عالم پر بھی واجب نہیں ہے کہ اس سے بڑھ کر دوسرا نہ ہو۔ السراجیہ۔

اور جس شخص کے والدین یا ایک زندہ ہو تو بغیر ان کی اجازت کے فرض نہیں ہے جیسا کہ صحیح بخاری کی حدیث عبداللہ ابن عمر اور ابو داؤد کی حدیث ابن مسعود میں مصرح ہے اور بدول اجازت والدین کے کوئی سفر جس میں خطر ہو حلال نہیں ہے اور بے خطر حلال ہے جیسے طلب علم کے واسطے جانا۔ م ہ۔ فان جمعا الصد علی بلد وجب علی جمیع الناس الدفع فتخرج الملوۃ بغیر اذن زوجھا والعبد بغیر اذن المولی لانه صار فروع عین و ملک الیمن و ربق النکاح لا ینظر فی حق فروع الاعیان کما فی الصلوۃ والصوم بخلاف ما قبل التفریق لان بغیرھما مقنعا فلا ضرر ودفع الی البطلان حق المولی والنزوج۔ پھر اگر دشمن نے کسی ملک پر هجوم کیا تو تمام لوگوں پر اس کا دفع کرنا واجب ہے حتیٰ کہ زوجہ بغیر اجازت اپنے شوہر کے اور غلام بغیر اجازت اپنے آقا کے نکلیں گے۔ (اور شوہر وغیرہ منع کرنے سے گنہگار ہوگا۔ الذخیرہ) کیونکہ جہاد فرض عین ہو گیا اور ملک رقبہ و ملک نکاح کا اثر فرض عین پر ظاہر نہیں ہوتا ہے۔ جیسے فرض نماز روزہ رمضان میں کسی کو ممانعت کا حق نہیں بخلاف اس کے جب تک بظہر عام نہیں ہے بیشک موئے دشوہر کا حق مقدم ہے کیونکہ بغیر غلام و عورت کے کفایت ہو جاتی ہے تو مولیٰ و شوہر کا حق باطل کرنے کی ضرورت نہیں ہے۔ فیسے اور والدین کو جہاد فرض ہونے کے واسطے ایک قید دیگر ہے یعنی آدمی کو استطاعت ہو تو ناقص رضی برکتہ و صبر نہیں اور ہتھیاروں پر قادر ہونا بھی ضرور ہے اور اگر ایک شخص جانے کہ ٹرے تو مارا جائے گا اور نہ ٹرے تو قید ہوگا تو اس کو قتل واجب نہیں ہے ش و۔ ویکہ البطلان عام المسلمین فی لانه یشہ الوجہ والضررۃ الیہ لان حال بیت المال معد الذواب للسلین فذلالم یکنی نقایس بان یقری بعفم بعضا لانه فیہ دفع الضرر الی الخلق بالحق الذی یؤدہ الہی علیہ السلام اخذ ویرد عام من صفون وحمس کل لغیرہ الاصل من ذی الحلیۃ وعلی اشخاص فیرس القاعد۔ اور جہاد کے عوض کچھ مال لینا مکروہ ہے جب تک مسکاتوں کے بیت المال میں مال ہو کیونکہ یہ مزدوری کے مشابہ ہے اور کوئی ضرورت پیش نہیں آئی ہے کہونکہ بیت المال اس واسطے ہے کہ مسلمانوں کے حوادث میں کام آوے۔ پھر اگر بیت المال میں کچھ نہ ہو تو کچھ مضائقہ نہیں کہ بعضے بعضوں کو قوت دیں کیونکہ ایسا کرنے میں محظوظا ضرر اٹھا کر بڑا لینی کا فزوں کا ضرر دور کرنا ہوتا ہے۔ اور اس کی تائید یہ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے جنگ حنین میں صفوان سے چند زرہیں لی تھیں۔ رواہ ابو داؤد والنسائی و احمد۔ اور حضرت عمر رضی اللہ عنہ زوجہ والے مرد کی طرف سے بغیر زوجہ والے کو بھیجتے اور جو شخص جہاد میں جانے کے قابل نہ تھا اس کا گھوڑا جہاد میں جانے والے کو دیتے تھے۔ رواہ ابن ابی شیبہ فیسے اور حدیث عبداللہ ابن عمر رضی اللہ عنہ میں ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ غازی کے واسطے اپنا ثواب ہے اور مال سے اس کی مدد کرنے والے کو اپنے مال اور غازی دونوں کا ثواب ہے۔ رواہ ابو داؤد۔ اور اصل سے یہاں مراد یہ ہے کہ یہاں غازیوں کے واسطے لوگوں سے مالی لینا تاکہ ان کو قوت حاصل ہو اور شیخ ابن الہمام نے کہا کہ امام المسلمین لوگوں کو حکم کرے کہ بعضے بعضوں کو

زاد راہ و گھوڑے ہتھیار سے مدد دیں۔

باب کیفیتہ القتال

یہ باب قتال کی کیفیت کے بیان میں ہے۔ واذا دخل المسلمون دار الحرب محاصروا مدینۃ او حصنا
دعواہم الی الاسلام لعادی بن عباسؓ ان النبی علیہ السلام ما قاتل قوما حتی دھام الی الاسلام۔ اور جب
اہل اسلام دار الحرب میں داخل ہو کر کسی شہر یا قلعہ کا محاصرہ کریں تو کافروں کو اسلام کی جانب بلاویں
کیونکہ ابن عباسؓ سے روایت ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے کسی قوم سے قتال نہیں کیا یہاں تک
کہ ان کو جانب اسلام بلایا۔ رواہ عبد الرزاق والحاکم بسند صحیح۔ ف۔ فان اجابوا کفوا من قتالہم لہم حصول
المقصود وقد قال صلعم انما قاتل الناس حتی یقولوا لا الہ الا اللہ الحمد للہ۔ پھر اگر کافروں نے دعوت اسلام
کو قبول کر لیا تو ان کے قتال سے باز رہیں کیونکہ مقصود حاصل ہو گیا اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے
فرمایا کہ مجھے حکم دیا گیا کہ لوگوں سے قتال کروں یہاں تک کہ وہ لوگ لا الہ الا اللہ کہیں اور میرے
رسولؐ ہونے کا اقرار کریں اور جو کچھ میں لایا ہوں اس کو مانیں پس جس نے لا الہ الا اللہ کہا اس نے اپنا مال
وجان محفوظ کر لیا مگر حق اسلام اور اس کا حساب اللہ تعالیٰ پر ہے۔ البخاری و مسلم۔ وان امتنعوا دعوتہم الی
اعاد الجزیۃ بہ امور رسول اللہ علیہ السلام امر الجیوش ولا تہ احد ما یتھی بہ القتال علی ما لقی بہ النفس وھذا فی حق
من یقبل منه الجزیۃ ومن لا یقبل منه کلہم من رعبۃ الا ان من العرب لا تافد فی ومانعہم الی قبول الجزیۃ لانه لا یقبل منهم الا
الاسلام قال اللہ تعالیٰ تقاتلوا الذین لا یمروا و اگر کافروں نے اسلام سے انکار کیا تو ان کو جزیرہ دینے کی طرف بلاویں
کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے لشکروں کے سرداروں کو یہی حکم فرمایا اور اس لئے کہ موافق نفس
کے جن چیزوں سے قتال ختم ہوتا ہے یہ بھی ایک چیز ہے اور یہ حکم ایسے کافروں کے حق میں ہے جن سے
جزیرہ قبول ہوگا۔ اور جن لوگوں سے جزیرہ قبول نہیں کیا جاتا ہے جیسے مرتد لوگ اور عرب کے بت پرست
لوگ تو ان کو قبول جزیرہ کی دعوت کرنے کے فائدہ ہے کیونکہ ان سے سوائے اسلام کے کچھ قبول نہ ہوگا پھر
اللہ تعالیٰ نے فرمایا تقاتلوا الذین لا یمروا یعنی تم لوگ ان سے قتال کرو گے یہاں تک کہ وہ مسلمان
ہو جائیں اور حدیث پریدہ میں ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم جب کسی لشکر یا خانہ کی حاجت
پر کسی کو سردار کرتے تو اس کو اپنی ذاتی معاملہ میں اللہ تعالیٰ سے تقویٰ رکھنے کی اور اپنے ساتھیوں کو
سے بھلائی کرنے کی وصیت فرماتے پھر کہتے کہ جہاد کرو اللہ تعالیٰ کے نام پر اللہ تعالیٰ کی راہ میں
قتال کرو جس نے اللہ تعالیٰ سے کفر کیا جہاد کرو اور خیانت باغدر مت کرو اور کفار مقتولوں کو
مشکلہ مت کرو یعنی مقتول کے ہاتھ پاؤں ناک کان وغیرہ مت کاٹو اور کسی بچہ کو قتل مت کرو اور
جب تو اپنے مشرک دشمنوں سے بھڑے تو ان کو تین باتوں میں سے ایک بات کسی طرف دعوت کر
الغ۔ یہ حدیث صحیح مسلم وغیرہ میں موجود ہے اور حدیث میں ہے کہ میں جزیرہ عرب سے ہر دو نصاریٰ
کو نکال دوں گا یہاں تک کہ اس میں سوائے مسلمان کے کسی کو نہیں چھوڑ دوں گا۔ رواہ مسلم و احمد و ترمذی

فان بذلوا ما لهم ما للمسلمین وعلیہم ما علی المسلمین لقل علی انہا بذلوا الجزیۃ لیکون دما و دم
 کما ما کما و اموالہم کما ما لنا و المراد بالبدل القبول و کذا المراد بالاعطاء المذکور فیہ فی القرآن
 واللہ اعلم۔ اور اگر کافروں نے جزیرہ دینا قبول کیا تو ان کے واسطے وہی انصاف ہوگا جو مسلمانوں کے واسطے
 ہے اور انصاف سے وہی باران پر ہوگا۔ جو مسلمانوں پر ہوتا ہے کیونکہ حضرت علی کرم اللہ وجہہ نے
 فرمایا کہ کافروں نے اس واسطے جزیرہ دیا کہ ان کے خون مثل ہمارے خون کے اور ان کے مال مثل
 ہمارے مالوں کے محفوظ ہوں۔ رواہ الشافعی والدارقطنی۔ اور اس کی اسناد ضعیف ہے اور مصححین
 کی حدیث ابوہریرہ وغیرہ سے یہ معنی ثابت ہیں۔ ولا یجوز ان یقاتل من لم یبلغہ الدعوة
 الی الاسلام الا ان یدعوہ لقولہ علیہ السلام فی وصیتہ امراء الاجناد فادعہم الی شہادۃ ان
 لا الہ الا اللہ ولا تنہم بالدعوة لعلہم ان یقاتلہم علی الدین لا علی سلب الاموال وسی الذمراوی
 فلعلہم یجیبون فنکفی مؤتۃ القتال ولوقاتہم قبل الدعوة اثم لنہی ولا غرامة لعدم العام وھو الذین
 او الاحزاب والادفصار کقتل النساء والصبیان۔ اور جائز نہیں ہے کہ ایسے کافر سے قتال کیا جائے
 جس کو دعوت اسلام نہیں پہنچی ہے مگر آنکہ پہلے اس کو دعوت دے کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ
 وسلم نے سرداران لشکر کو وصیت میں فرمایا کہ پہلے ان کو لا الہ الا اللہ کی دعوت دی یعنی کلمہ توحید
 کی گواہی دیں۔

اور اس دلیل سے کہ وہ لوگ دعوت اسلام کی وجہ سے آگاہ ہو جائیں گے کہ ہم لوگ ان سے
 دین پر لڑتے ہیں اور ان کے اموال چھین لینے کے اور ان کے اہل و عیال قید کرنے کے واسطے نہیں
 لڑتے ہیں۔ پس امید ہے کہ وہ لوگ قبول کریں تو لڑائی کی مشقت بچ جاوے اور اگر دعوت اسلام سے
 پہلے ان لوگوں سے قتال کیا تو بوجہ مخالفت کے گناہگار ہوگا لیکن ان سے خونوں کا ضامن نہ ہوگا کیونکہ کوئی
 چیز موجب عھت نہیں ہے۔ یعنی دین اسلام یا دارالاسلام کی حفاظت نہیں ہے تو ایسا ہو گیا جیسے حملہ
 کرنے میں کافروں کی عورتیں یا بچے قتل ہو جاویں۔ ویسب ان یدعون بلفظ الدعوة مباغاتی الانذار
 ولا یجب ذلک لانه مع ان النبی علیہ السلام اغدا علی نبی المصطاق وھم غارون و عھد لہ اسامۃ بن
 ظہر علی ابنی صباحا ثم یجوز والغارة لا یکون بدعوة۔ اور جن کفار کو دعوت اسلام پہنچ چکی ہے ان کو
 بھی قتال سے پہلے دعوت کر لینا مستحب ہے تاکہ انہار میں مبالغہ ہو اور یہ بات واجب نہیں ہے کیونکہ
 آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے بنو مصطلق پر چھاپا مارا حالانکہ وہ غافل تھے رواہ البخاری و مسلم۔ اور
 اسامہ بن زید سے عہد کر دیا تھا کہ فلسطین کے موقع اپنی پر صبح کو چھاپہ مارے پھر موضع جلا دے رواہ
 ابو داؤد وابن ماجہ۔ اور چھاپہ مارنا دعوت کے ساتھ نہیں ہے ہوتا ہے فہ اور اس زمانہ میں اسلام
 اگرچہ مشرق و مغرب میں منتشر ہو گیا ہے تاہم بعض ملک ایسے ہیں جن کو اسلام کا شعور نہیں ہے اور اگر
 اسلام پہنچ گیا لیکن ان کو جزیرہ کا حال معلوم نہیں ہے تو قتال نہ کرنا چاہیے یہاں تک کہ جزیرہ کی طرف ہلائے
 نہ۔ بلکہ اگر ان کو بطور استعجاب دعوت اسلام کرنے میں غالب گمان سے ضرر معلوم ہو مثلاً وہ لوگ اپنا
 سامان مہیا کریں یا قلعہ کو درست کریں تو اس کو ترک کرے۔ مف۔ قال فان البوا ذلک استعان باللہ

علیہم وحادیہم لقولہ علیہ السلام فی حدیث سلیمان بن بریدۃ فان ابراذلک فادعہم الی اعطاء الجزیۃ لعلہ ان قال فان الیہا فاستعن باللہ علیہم وقاتلہم ولانہ لعلہ انہما ناصر لاولیائہ والہمد مر علی اعدائہ فیستعان بہ فی کل الامور۔ پھر اگر جزیرہ دینے سے بھی انکار کیا تو اہل اسلام اللہ عزوجل سے استعانت حاصل کریں اور کفار سے قتال کریں حدیث سلیمان بن بریدہ رضی اللہ عنہ میں ہے کہ اگر لالہ الا اللہ کی گواہی دینے سے انکار کریں تو ان کو جزیرہ ادا کرنے کی دعوت کر یہاں تک کہ فرمایا پھر اگر ادائے جزیرہ سے بھی انکار کریں تو ان کے اوپر اللہ تعالیٰ سے استعانت طلب کر اور ان سے قتال کر۔ رواہ مسلم والاربعة۔ اور اس دلیل سے بھی استعانت چاہیے کہ اللہ تعالیٰ ہی اپنے اولیاء کو فتح دینے والا اور اپنے اعداء کو ہلاک کرنے والا ہے تو جملہ امور میں اسی سے استعانت چاہی جائے گی۔ ولقبوا علیہم المجاہدین کما نصب رسول اللہ علیہ السلام علی الطائف و حرقوہم لانہ علیہ السلام اوصی البیوتۃ۔ اور کفار پر مغنیق قائم کریں جبے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے طائف پر قائم کی تھی اور ان کو جلا دیں کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے بوہرہ کو جلا دیا ہے مغنیق ایک بڑا گوبھن ہوتا ہے جس سے قلعوں پر پتھر مارتے تھے۔ اور اس زمانہ میں توپوں کی وجہ سے بیکار و متروک ہے لیکن حدیث اس امر کی دلیل ہے کہ توپیں مارنا بھی جائز ہے۔ اور بوہرہ کے جلائے کی حدیث یہ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے یہود بنی نضیر کے درختان خرما جلا دیئے اور کاٹ ڈالے اور انہیں کا نام بوہرہ تھا۔ رواہ البخاری و مسلم والاربعة۔ اور اس سے یہ نہیں نکلا کہ خود کفار کا جلا نا جائز ہے لیکن ان کے فساد و در کرنے کے واسطے مثل قتل کے ان کا جلا نا بھی جائز ہے۔ قال دار سلوا علیہم الماء وقطعوا اشجارہم واضربوا دروعہم لان فی جمیع ذلک الحماق الکبت والفیظ بہم وکسرو شوکتہم وتفریق جمعہم فیکون مشروعاً۔ اور کافروں پر پانی رواں کریں یعنی اگر موقع پاویں تو ان کو عرق کر دیں اور ان کے درخت کاٹ ڈالیں اور ان کی تختیاں خراب کر دیں کیونکہ ان سب باتوں میں کافروں پر خواری اور غم ڈالنا اور ان کی شوکت توڑنا اور ان کی جماعت متفرق کرنا حاصل ہے تو یہ ہر ایک فعل مشروع ہوگا فساد اور اگر غالب گمان سے اسلام کی فتح معلوم ہو تو پھلدار درختوں کا کاٹنا اور کھیتی بریاد کرنا مکروہ ہے۔

یصف۔ ولا یاس برمیہم وان کان فیہم مسلم واتاجلوا فی الرمی دفع الضرر العام بالذبح عن بیضۃ الاسلام وقتل الاسیر والتاجر ضرر خاص ولانہ قلما یخلو حصن من مسلم فلو امتنع باعتبارہ لانتہد بابہ۔ اور کافروں پر پتھر برسائے میں کچھ مضائقہ نہیں ہے اگرچہ ان کے درمیان مسلمان قیدی یا تاجر ہو کیونکہ پتھروں سے مارنے میں جمیع اسلام سے ضرر عام دور ہوتا ہے۔ پس اگر مسلمان کا لحاظ کر کے ایسا کرنا ممنوع ہو تو جہاد کا دروازہ بند ہو جائے فساد و علی ہذا اگر کافروں کے قلعوں میں چند مسلمان عوام قیدی یا تاجر کسی طرح ہوں تو قلعہ کے اندر توپوں کے گولے اتارنا بھی جائز ہے لیکن نیت کافروں کے قتل کی ہو اگرچہ مسلمان مایہ جاویں وان تفرقوا المسلمین دیا لاساری لم یکفوا عن ریمہم لما بینا ولیقصدن بالرمی الکفار لانہ ان تعذر التیمیذ فعلا لقلد امکن قصدوا الطاعة بحسب الطاقة وما اصابوا منهم لادیۃ علیہم ولا کفارۃ لان المجہاد فرض والغوامات لا تفرق بالغرض بخلاف حالۃ المعصۃ لانہ لا یمتنع منادۃ الضمان لما فیہ من احیاء ونفسہ اما المجہاد فمبنی علی اتلاف النفس فیمتنع منہ الضمان۔ اگر کافروں نے مسلمانوں کے بچوں یا مسلمان قیدیوں کو اپنے آگے

ڈھال بنایا تو بھی مجاہدین ان کو تیر یا پتھر مارنے سے باز رکھیں کیونکہ مسلمانوں کا عام ضرر دور کرنے کے واسطے قیدیوں یا بچوں کا ضرر برداشت کیا جائے گا۔ اور مجاہدین و پتھروں یا تیروں کے مارنے میں کافروں کی نیت کریں۔ اگر مارنے میں مسلمانوں و کافروں کا امتیاز نہیں کر سکتے ہیں تو نیت میں یہ امتیاز کرنا ممکن ہے اور فرمانبرواری اسی قدر واجب ہوتی ہے جہاں تک بندہ کی وسعت میں ہو اور ان کی مارتے جو صد مسلمانیوں کے بچوں یا قیدیوں کو پہنچے ان پر کوئی دیت واجب نہ ہوگی اور کفارہ قتل بھی واجب نہ ہوگا کیونکہ جہاد تو فرض ہے اور فرائض ادا کرنے کا لگاؤ تاوان سے نہیں ہوتا بخلاف حالتِ محصور کے کیونکہ محصور میں تاوان کے خوف سے باز نہ رہے اس لئے کہ اس میں اپنی جان کا زندہ رکھنا ہوتا ہے اور رہا ہوا تو وہ کافروں کی جان تلف کرنے پر مہین ہے پس تاوان کے خوف سے باز رہے گا۔ توضیح یہ ہے کہ اگر بھوک سے آدمی کی حالتِ محصور کی پہنچے یعنی اگر نہ کھائے تو مر جائے گا خوف ہے اور اس وقت کچھ میسر نہیں ہے سوائے غیر کے کھانے کے تو اس پر واجب ہے کہ غیر کا کھانا بقدر ضرورت کھائے مگر جو کچھ کھایا اس کا ضمان ہوگا تو باوجود فرض ہونے کے تاوان لازم آیا اسی طرح اس مقام پر بھی باوجودیکہ جہاد فرض ہے اگر مجاہدین کے تیر یا پتھر یا بندوق یا تلوار سے کوئی مسلمان قیدی یا مسلمانوں کا بچہ جن کو کافروں نے اپنے آگے ڈھال بنایا تھا مارا گیا تو چاہئے کہ اس وقت کافروں کو مغلوب کرنے کے واسطے مارنا جائز ہو ولیکن مسلمان مقتول کے عمن دیت یا کفارہ قتل لازم ہوگا معنف رحمہ اللہ نے دونوں صورتوں میں فرق بیان کیا کہ محصور کی صورت میں اس وجہ سے تاوان برداشت کرے گا کہ خود اس کی جان بچتی ہے اور جہاد کی صورت میں تاوان نہیں برداشت کرے گا۔ کیونکہ یہاں تو کافروں کو ہلاک کرنا ہے پس اگر کافروں کے ہلاک کرنے میں اس پر دیت یا کفارہ قتل لازم آوے تو وہ جہاد سے پرہیز کرے گا پس جہاد مسدود ہو جائے گا۔ حالانکہ دارالکفر میں ہر قلعہ کے اندر کوئی نہ کوئی مسلمان موجود ہوتا ہے تو کافر عیبطہ اس کو اپنے آگے کریں گے تاکہ مجاہدین اپنے جہاد و حملہ سے باز رہیں اور اس میں اسلام کے واسطے ضرر عام ہے حالانکہ قطعاً ضرر عام کو شرع نے جائز نہیں رکھا اور یہ اسی جہت سے لازم آیا تھا کہ مجاہدین پر دیت لازم ہو تو ثابت ہوا کہ دیت لازم نہیں ہوتی ہے۔ م۔

اور واضح ہو کہ دارالکفر میں قرآن مجید یا عورتوں کو مارنے یا جانا اس خوف سے منع ہے کہ وہ کافروں کے قبضہ میں آجائیں اور ہنگام حرمت ہو۔ قال ولا باس باخلج النساء والمصاحف مع المسلمين اذا كان عسکرا عظیما یومن علیہ لان الغالب هو السلامة والغالب کالتحقق ویکوۃ اخراج ذلك فی سریۃ لایومن علیہ لان فیہ تعریضین علی الضیاع والفضیحة وتعریض المصاحف علی الاستخفاف فانہم یتستغفون بہا مغالطۃ للمسلمین وهو التاویل الصحیح لقولہ علیہ السلام لا تاخروا بالقولان فی امر العدا ولودخل مسلم الیہم یا ما فیہ لا باس بان یصل معہ المصحف اذا کانوا قوما یوفون بالعہد لان الظاہ عدم التعرض والحدیث یشیر فی المسکرات العظیم وقامة عمل یلیق بہن کالطبخ والسق والحدیث والحدیث فاما الشواہب فقولہن فی البیوت ادفع للفتنة ولا یباشرون القتال لانہ یتستدل بہ علی ضعف المسلمین الا عند الضرورة ولا یتستحب اخراجہن للمباحثۃ والخدمۃ فان کالاولا بد مغربیہن فبالاماء دون الحراشر۔ اگر مجاہدین کا لشکر عظیم ہو جس پر

خوف نہ کیا جائے تو عورتوں اور مصاحف مجید کے ساتھ لے جانے میں مضائقہ نہیں ہے کیونکہ غالب حالات اسلامی
کی ہے اور غالب کا حکم مثل تحقق کے ہے اور اگر لشکر ضعیف ہو جس کو سر یہ کہتے ہیں تو عورتوں اور مصاحف کا لیجانا
مکروہ ہے جبکہ لشکر پر خوف ہے اور اس کی وجہ یہ ہے کہ عورتوں کو لے جانے میں ان کے فرائض اور فضیلت
کرنے کا سامنا کرنا ہے اور مصاحف کو لے جانے میں ان کی حقارت ہے کیونکہ کفار جب ان پر قابو پاویں گے
تو مسلمانوں کو جلانے کے لئے ان کی حقارت کریں گے اور حدیث میں جو وارد ہوا کہ دشمنوں کے مکلیں قرآن
کے ساتھ سفر مت کرو۔ کما رواہ البخاری و مسلم۔ تو اس کی تاویل صحیح یہ ہے کہ ان کی حقارت کا خوف ہے
اور اگر کوئی مسلمان امان لے کر کافروں کے یہاں گیا تو اس کو اپنے ساتھ مصحف مجید لے جانے میں مضائقہ نہیں
ہے بشرطیکہ یہ کفار ایسی قوم ہوں کہ اپنا عہد پورا کرتے ہیں کیونکہ ظاہر اودھ تعرض نہیں کریں گے اور بڑھی عورتیں
لشکر عظیم کے ساتھ جاویں تاکہ کھانا پکانا اور پانی پلانا و مریضوں و زخمیوں کا علاج کرنا اور اس کے مانند کام کریں
کافی حدیث انس رواہ ابو داؤد۔

اور رہیں جو ان عورتیں تو ان کا اپنے گھروں میں ٹھہرنا لازم ہے کہ اس میں فتنہ نہ پادہ تردد ہوگا اور عورتیں
قتال نہ کریں کیونکہ اس سے مسلمانوں کا ضعف ہوگا اور بیاں اگر ضرورت ہو تو مضائقہ نہیں ہے۔ اور اگر مجاہدین
اپنی بیبیوں کو بغیر من جماع و خدمت کے ساتھ لے جائیں تو یہ بھی بہتر نہیں ہے اور اگر خواہ مخواہ لے جانا ہی ضرور
ہو تو باندیوں کو لے جائیں نہ آزاد یوں کو لے اور اصح یہ ہے کہ بڑھی عورتوں کا بھولے جانا جائز نہیں ہے
نہ الفخیرہ۔ اور مصحف مجید کے مانند ہر ایسی کتاب کا لے جانا ممنوع ہے جس کی تعظیم واجب ہو جیسے کتب حدیث
و فقہ۔ اور اگر امام نے کسی شہر کو فتح کیا اور اس میں کوئی مسلمان یا ذمی ہے جو خاص طور پر نہیں پہچانایا ہے تو ان میں
سے کسی کا قتل کرنا جائز نہیں ہے اور اگر ان لوگوں میں سے کوئی شخص باہر نکل گیا تو باقیوں کا قتل جائز ہے بھلا۔ ولا تقتل المرأة
الا بان زوجا ولا العبد الا بان ادا دینہم العدد علی بلی للفقوۃ۔ اور کوئی عورت قتال نہ کرے مگر اپنے شوہر کی اجازت
سے اور کوئی غلام قتال نہ کرے مگر اپنے مولیٰ کی اجازت سے کیونکہ بغیر ضرورت کے شوہر و مولیٰ کا قتل مقدم ہے لیکن
اگر کسی شہر پر دشمن ہجوم کریں تب بوجہ ضرورت کے بلا اجازت جائز ہے۔ ابن عباس رضی اللہ عنہ نے
آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کی کہ سفوف بہتر ساتھی چار عدد ہیں اور چھوٹے لشکروں میں بہتر لشکر چار
ہیں اور بڑے لشکر چار ہزار بہتر ہے اور جب بارہ ہزار ہوں تو کسی کی وجہ سے مغلوب نہ ہوں گے۔ رواہ ابو داؤد۔ اور
کمزور یہ تین عدد ہیں اور ابو حنیفہ سے روایت ہے کہ یکصد ہیں۔ وینبغی المسلمین ان لا یقتلوا ولا یقتلوا ولا یقتلوا
لقولہ علیہ السلام لا تقولوا لا تقدر دوا ولا تملکوا ولا تملکوا لا تقولوا لا تقدر دوا ولا تملکوا لا تقولوا لا تقدر دوا ولا تملکوا
المروءۃ فی قصۃ العربین مشنوخۃ بالنہی المتاخر هو المنقول۔ اور مسلمانوں کو چاہیے کہ غدر نہ کریں اور غلول نہ کریں کیونکہ
آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ غلول نہ کیجیو اور غدر نہ کیجیو اور مشلہ نہ کیجیو۔ کافی حدیث مسلم وغیرہ۔
اور مال فقیہ سے چوری کرنا غلول ہے اور عہد توڑنا اور خیانت کرنا غدر ہے (اور مقتول کی ناک کان
وغیرہ کاٹ کر شکل بگاڑنا مشلہ ہے) اور عرنہ والوں کے حال میں جو مشلہ مروی ہے وہ اس کے پیچھے ممانعت سے
منسوخ ہے یہی منقول ہوا ہے نہ عرنہ والوں کا قصہ ہم سابق میں نقل کر چکے ہیں کہ عرنہ کے چند لوگ اگر
مسلمان ہوئے اور مدینہ میں بیمار ہو گئے تو آپ نے ان کو زکوٰۃ لکھے اونٹوں میں بھیجا کہ ان کا دودھ اور پشاب پئیں۔

پھر جب اچھے ہو سکے تو چرواہوں کو قتل کر کے گلہ بانکسے گئے مگر گرفتار کر کے لئے گئے۔ پس آپ نے ان کے ہاتھ پاؤں کاٹنے کا اور ان کی آنکھوں میں سلائی پھیرنے کا حکم دیا الخ۔ رواہ البخاری و مسلم وغیرہما۔ اور حضرت الشافعی نے روایت کی کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کے بعد کوئی خطبہ نہیں پڑھا مگر ضرور اس میں مشلہ سے منع کیا۔ رواہ البیہقی۔ اور صحیح کی بعض روایات سے ظاہر ہوتا ہے کہ عربیہ والوں نے چرواہوں کی آنکھیں بول کے کانٹوں سے پھوڑی تھیں تو ان کے قصاص میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے بطریق مقاصد کے عربیہ والوں کی آنکھیں پھوڑیں اور ابن سعد نے بھی یہی روایت کی ہے اور ابن ابی شیبہ نے عمران ابن حصین سے روایت کی کہ بعد اس کے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم ہر ایک خطبہ میں ہم کو صدقہ پر آادگی دلاتے اور مشلہ سے منع فرماتے تھے۔ اور یہی صحیح نے معرفت میں کہا کہ عربیہ والوں کا قصہ یا تو مٹوٹ ہے جیسا کہ قتادہ ابن سیرین سے مروی ہے اور یہی شافعی کا قول ہے یا عربیہ والوں کو مشلہ کرنا چرواہوں کا عرصہ تھا، میں کہتا ہوں کہ وجہ یہی ہے کہ مشلہ ہمیشہ سے ممنوع ہے اور عربیہ والوں سے قصاص لیا گیا تھا۔ ولا یقتلوا امرأة ولا صبیاً ولا شیخاً فانیاً ولا متعداً ولا اعمی لان المبیح للقتل عندنا هو الحروب ولا یتحقق منهم ولهذا لا یقتل یا بس الشق والمقطوع الیہنی والمقطوع یدہ درجلہ من خلاف والشافعی یخالفنا فی الشیخ والمقعد والاعمی لان المبیح عندنا کفر والحجة علیہ ما ینا وقد صح ان النبی علیہ السلام نفی عن قتل الصبیان والذراوی وحین رای رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم امرأة مقتولة قال ہا ہا ما کانت ہذا تقاتل فلہ قتلت۔ اور مسلمانوں پر واجب ہے کسی عورت کو یا طفل کو یا شیخ فانی کو یا لنگڑے یا اندھے کو قتل نہ کریں کیونکہ لڑائی ہمارے نزدیک قتل کو مباح کرنے والی ہے اور ان لوگوں سے مستحق نہیں ہو سکتی اسی واسطے جس کا ایک جانب کا دھڑ خشک ہو یا دایاں ہاتھ کٹا ہو یا ایک طرف کا ہاتھ اور دوسری طرف کا پاؤں کٹا ہو وہ بھی قتل نہیں کیا جائے گا۔ اور شافعی رحمہ اللہ شیخ فانی و لنگڑے و اندھے میں اس وجہ سے خلاف کرتے ہیں کہ ان کے نزدیک قتل مباح کرنے والا کفر ہے اور رجعت ان پر وہ ہے جو ہم پہلے بیان کر چکے اور حدیث میں ثابت ہوا کہ آپ نے عورتوں اور بچوں کے قتل سے منع کیا اور ایک دفعہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک عورت کو مقتول دیکھ کر فرمایا کہ ہاں یہ عورت تو نہیں لڑتی تھی پھر کیوں قتل کی گئی ف سے اور شافعی کے دوسرے قول میں شیخ فانی اور اندھے و لنگڑے اور ہاتھ پاؤں کے ٹپس قتل کئے جائیں گے اور یہی مالک و احمد کا قول ہے۔ کافی الوجیز۔ اور عورتوں اور بچوں کے قتل سے ممانعت کی حدیث صحیح بخاری و مسلم میں ہے اور عورت مقتول دیکھ کر عورتوں اور بچوں کے قتل سے انکار فرمایا اور یہ معنی حدیث طبرانی و ابن جبار و احمد و ابن ماجہ میں مذکور ہیں بالجملہ عورتوں اور بچوں کے قتل ممنوع ہونے پر اجماع ہے اور دافع ہو کہ مراد اس سے یہ ہے کہ قصہ و امتیاز کر کے عورت و بچہ کو قتل نہ کرے۔ اور جس صورت میں امتیاز ممکن نہیں ہے جیسے قلعہ پر دھاوا کرنے میں یا مشرکوں پر پھلہ مارنے میں تو کچھ مواخذہ نہیں ہے کہ بچے یا عورتیں قتل ہو جائیں چنانچہ ابوداؤد و ترمذی کی حدیث معصب ابن جثامہ میں مذکور ہے پھر شیخ فانی سے مراد وہ بوڑھا مرد ہے جو قتل نہیں کر سکتا اور صفین بھڑ جانے کے وقت چلا کر دیہی نہیں دلاتا اور نہ جیلہ و تدبیر کر سکتا ہے اور نہ فنون جنگ میں صاحب رائے ہے ورنہ قتل کیا جائے گا۔ چنانچہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے

وریدہ بن صمہ کو جو ایک سو بیس برس کا تھا قتل کر دیا کیونکہ وہ فنون جنگ میں ہر شیا و صاحب رائے تھا و بالجملہ ان لوگوں کا قتل اسی وقت تک نہیں جائز ہے کہ ان سے ضرر نہ ہو و رد استثنایا۔ قال الا ان يكون احد هؤلاء ممن له رأى في الحرب او تكون المرأة ملكة لتعدى ضررها الى العباد وكذا يقتل من قاتل من هؤلاء دفعا للشرة ولان القتال مباح حقيقة ولا يقتلوا مجنون الا انه غير مخاطب الا ان يقتل فيقتل دفعا للشرة غير ان الصبي والمجنون يقتلان مادام ان يقتلان وغيرهما لا بأس بقتله بعد الاسر لانه من

اهل العقاب لتوجه الخطاب نحوه وان كان يعجز ويفيق فهو في حال افاقته كالصحيح —

لیکن اگر ان لوگوں میں سے کوئی شخص لڑائی میں رائے و تدبیر رکھتا ہو یا عورت، ملکہ ہو تو اس کو قتل کرنا جائز ہے کیونکہ اس کا ضرر بندگان پر پہنچتا ہے اور اسی طرح اگر ان لوگوں میں سے کوئی شخص قتال کرے تو وہ بھی قتل کیا جائے گا تاکہ اس کا ضرر دور ہو۔ اور اس لئے کہ قتال درحقیقت اس کا قتل مباح کرتا ہے۔ (اسی طرح جو راہب اپنی صومعہ یا گرجا گھر میں ہو اور لوگوں سے ملتا نہ ہو اس کا قتل بھی نہیں جائز ہے) اور مسلمانوں کو چاہیے کہ مجنون کو قتل نہ کریں کیونکہ اس کو شریعت کا خطاب نہیں ہے لیکن اگر وہ لڑائی کرے تو قتل کر دیا جائے گا تاکہ ضرر دور ہو۔ لیکن ائمہ اربعہ کے نزدیک طفل و مجنون کا قتل کرنا اسی وقت تک جائز ہے کہ جب تک یہ دونوں لڑتے رہیں یعنی بعد قید کر لینے کے ان کو قتل نہیں جائز ہے اور باقیوں کے قتل میں بعد قید کے مضائقہ نہیں ہے کیونکہ یہ لوگ اہل عذاب سے ہیں کیونکہ عقل و بلوغ کی وجہ سے ان پر حکم الہی متوجہ ہو چکا ہے۔ لہذا اگر وہ کبھی مجنون اور کبھی اچھا ہو جاتا ہو تو وہ افاقہ کی حالت میں مثل تندرست کے ہے۔ و یکوہ ان یتدی اباء من الشرکین بقتله لقوله لعل وصاحبہما فی الدنیا معروفا ولانہ یجب علیہ احیاءہ بالانفاق غینا قضاہ الاطلاق فی اثناۃ۔ اور مشرکوں میں سے اپنے باپ کو پیش قدمی کر کے قتل کرنا مکروہ ہے کیونکہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا وصاحبہما فی الدنیا معروفا یعنی دنیا میں والدین کے ساتھ اچھی طور پر زندگی بسر کرے پس اگر باپ مشرکوں کے ساتھ ہو کر مسلمانوں سے قتال کرنے آیا اور بیٹا مجاہدین میں ہے تو یہاں بھلائی ہی ہے کہ اپنی طرف سے پیش قدمی کر کے باپ کو قتل نہ کرے اور اس دلیل سے کہ بیٹے پر واجب ہوتا ہے کہ فقہ دے کر باپ کو زندہ رکھے تو اس کو مار ڈالنے کی مطلقاً اجازت ہونا اس کے منافی ہوگا۔ فانہ امر کہ امتنع علیہ حتی یقتله غیرہ لان المقصود یحصل بتدیرہ من غیر اقتحامہ اثم وان قصد الاب قتله یمیت لا یمکنہ دفعہ لا یقتله لا بأس بہ لان مقصودہ الدفع الاثر ہے انہ لو شہر الاب السلم سیفہ علی ابنہ ولا یمکنہ دفعہ الا بقتله یقتله لہا ینافہذا اعلیٰ۔ پھر اگر باپ نے بیٹے کو یا یا یعنی دونوں کا لڑائی میں مقابلہ ہو گیا۔ مف۔ یا یہ معنی کہ بیٹے نے باپ کو یا یا تو اس کو روک رکھے یہاں تک کہ دوسرا شخص اس کو قتل کر دے (یعنی باپ چاہتا ہے کہ اس کو قتل کر ڈالے) لیکن بیٹے کو یہ قدرت ہے کہ اپنے آپ کو بچا کر باپ کو قتل کر دے تو بیٹے کو چاہئے کہ سوائے قتل کے دوسرے طریق پر اس کو لڑائی میں مشغول رکھے مثلاً اس کے گھوڑے کی کوئی کاٹ دے یا گھوڑے سے گرا دے یا کسی جگہ اس کو محبوس کر کے روکے یہاں تک کہ کوئی دوسرا مسلمان انہماں کو قتل کر دے اور یہی حکم ہاں و دادی و دادا وغیرہ حرام کا ہے۔ مف۔ کیونکہ جو مقصود ہے وہ بغیر اس کے ارتکاب کیا کے غیر کے ذریعہ سے حاصل ہوتا ہے اور اگر کا فر باپ نے اس کو قتل کرنا چاہا حالانکہ یہ کسی طرح دفع نہیں

کر سکتا سوائے اس کے کہ باپ کو قتل کر دے تو ایسی صورت میں قتل کرنا کچھ مضائقہ نہیں ہے کیونکہ فرزند مسلم کا قصد یہ ہے کہ اپنی ذات سے ضرر دفع کرے کیا تم نہیں دیکھتے ہو کہ اگر مسلمان باپ نے اپنے بیٹے پر تلوار کھینچی اور بیٹا کسی طرح دفع نہیں کر سکتا سوائے اس کے کہ خود باپ کو قتل کر دے تو اس کو قتل کرنا روا ہے اسی جہت سے کہ وہ اپنی ذات سے ضرر دور کرنا چاہتا ہے تو یہاں کافر باپ کو قتل کرنا بدرجہ اولی جائز ہوگا۔ اور بیٹے کو روا نہیں ہے کہ باپ کو چھوڑ کر بھاگ جاوے کیونکہ ایسا کرنے میں بیٹا مسلمانوں کا دشمن ٹھہرایا جائے گا۔ اور یہ بھی جائز نہیں ہے کہ وہ کافر باپ کو بھاگ جانے دے بلکہ اس کو مجبور کر کے روکے یہاں تک کہ دوسرا اس کو قتل کرے اور اگر اس طرح روکنے میں خود قتل ہوتا ہو تو باپ کو قتل کر دے۔ کیونکہ اس پر اپنی جان کی حفاظت فرض ہے اور اس کی نظیر یہ ہے کہ اگر باپ دیشادوں سفر میں ہوں اور دونوں بیاس سے مرنے لگے اور بیٹے کے پاس صرف اس قدر پانی ہے کہ ایک کی جان بچ سکتی ہے تو بیٹے پر فرض ہوگا کہ اپنی جان بچا دے ورنہ اپنے آپ کو ہلاک کر نے والا ہوگا۔ اور اگر کسی نے اپنے کافر باپ کو روکا کہ وہ اللہ تعالیٰ یا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو بدی کے ساتھ ذکر کرتا ہے تو بیٹے کو روکا ہے کہ اس کو قتل کر دے کیونکہ ابو عبیدہ رضی اللہ عنہ نے اپنے باپ کی زبان سے سنا کہ وہ حضرت سرور عالم صلی اللہ علیہ وسلم کو گالی دیتا ہے۔ پس ضبط نہ ہوا اور اس کو قتل کر دیا پھر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ابو عبیدہ رضی اللہ عنہ پر کچھ انکار نہیں فرمایا اور واضح ہو کہ اگر باپ مسلمان ہو اور بیٹا مشرکوں کی طرف ہو تو باپ کے واسطے مکروہ نہیں ہے کہ کافر بیٹے کو قتل کر دے اور اسی طرح چچا و ماموں و دیگر ذوی الارحام اگر کافر ہوں اور کافروں کی طرف سے لڑنے آئیں تو ان کا قتل کرنا مکروہ نہیں ہے اور اگر یہ لوگ مسلمان ہوں دیکھیں غلیظہ اسلام سے باغی ہوں تو مکروہ ہے کہ مثل باپ کے پیش قدمی کر کے ان کو قتل کر دے۔ اور اگر باپ محسن نے زنا کیا اور بیٹا بھی ایک گواہ ہے حتیٰ کہ رجم کا حکم ہوا اور گواہ پہلے رجم کرتے ہیں تو چاہیے کہ قتل کا قصد نہ کرے بلکہ لکڑی پھینک مارے۔ مفہ۔

باب الموادعة ومن یجوز امانہ

یہ باب مصالحت میں اور جس کی امان جائز ہے اس کے بیان میں ہے۔ و اذا امرای الامام ان یصلح اهل الحرب او فریقاً منهم فكان فی ذلك مصلحة للمسلمین فلا بأس به لقوله تعالیٰ وَاِنْ جَاحِقُوا لَإِشْرَکٌ فَاجْتَنِبْ لَقَدْ تَوَكَّلَ عَلَى اللَّهِ دَاوُدُ ۖ سَوَّلَ اللَّهُ عَلَيْهِ السَّلَاطَ اهل ملة عام الصدیقہ علی ان یتبع العرب بینہ و بینہم عشر سنین ولان الموادعة جهاد معنی اذا کان خیر المسلمین لان المقصود هو دفع الشر حاصل به ولا یقتصر المحکم علی البدنة السروية تعدی المعنی الی ملاذ ادعیہا بخلاف ما اذا لم تکن غیر لانه ترک الجهاد صوریہ معنی اگر امام نے مسلمانوں کے واسطے بہتر دیکھا کہ اہل حرب سے یا ان میں سے کسی فریق سے مصالحت کریں حالانکہ ایسا کرنے میں مسلمانوں کے حق میں بہتری ہے تو صحیح کرنے میں کچھ مضائقہ نہیں کیونکہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا وَاِنْ جَاحِقُوا لَإِشْرَکٌ فَاجْتَنِبْ لَقَدْ تَوَكَّلَ عَلَى اللَّهِ یعنی اگر کافر لوگ مصالحت کے واسطے تجھیں تو تو بھی مصالحت کے واسطے چھک اور اللہ تعالیٰ پر توکل کر اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے سال حدیبیہ میں اہل مکہ کے ساتھ دس برس تک اس شرط پر مصالحت کیا کہ

آپ کے اور کافروں کے درمیان لڑائی موقوف رہی۔ روایہ ابو داؤد و احمد وغیرہ۔

اور اس دلیل سے جائز ہے کہ مصالحہ بھی ازراہ معنی جہاد ہے جبکہ مسلمانوں کے واسطے بہتر ہو کیونکہ شروع کرنا جو اصلی مقصود جہاد ہے وہ اس سے حاصل ہے۔ اور واضح ہو کہ دس برس کی مدت جو روایت کی گئی ہے تو صلح جائز ہونا اسی مدت پر مقصور نہیں ہے کیونکہ جس معنی کی وجہ سے جواز ہے وہ اس سے زیادہ مدت تک بھی مستعدی ہے یعنی اگر زیادہ مدت تک مصالحت ہو تو بھی جائز ہوگا بخلاف اس صورت کے کہ جب مصالحہ میں مسلمانوں کے حق میں مصالحت نہ ہو تو نہیں جائز ہے کیونکہ اس سے جہاد کا چھوڑنا ازراہ ظاہر و باطن دونوں طرح لازم آجائے۔ فقہ بالجملة مصالحت کی صورت میں بالاتفاق سب فقہاء کے نزدیک جائز ہے اور غیر مصالحت میں بالاجماع نہیں جائز ہے اور یہ بھی لے کہا کہ اہل مکہ کی صلح دو برس تک چند راویوں نے روایت کی۔ ان کی مراد یہ ہے کہ یہ صلح دو برس تک باقی رہی تھی ورنہ قرارداد صلح دس برس کے واسطے تھی اور یہ بھی کا یہ کلام خوب ہے اور وجہ یہ ہوتی کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی حمایت میں بنو خزاعہ تھے اور قریش نے بنو بکر کی مدد کے لئے بنو خزاعہ پر حملہ کیا۔ پس قریش نے جب یہ عہد توڑا تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے چڑھائی کر کے مکہ فتح کر لیا اور یہ دو برس کے بعد ہوا۔ مف۔ وان صالحهم مدة ثم اى نقض الصلح انفع نبيهم الامام وقتله الله عليه السلام ابن

الوادعة التي كانت بينه وبين اهل مكة ولان الصلحة لما تبدلت كان النذ جهادا وايفاء العهد ترك الجهاد صورة ومعنى فلا بد من النذ تعونا عن الخد وقد قال عليه السلام في اليهود دفاع لا عند ولا بد من اعتبار مدة يبلغ فيها خبر النذ الى جمعهم ويكتفى في ذلك بمعنى مدة يتكمن ملكهم بعد علمه بالنذ من انفاذ الخبر الى اطراف مملكته لان بذل العقيق الغدر۔

اور اگر امام نے کافروں سے ایک مدت کے واسطے صلح کی پھر اس نے صلح توڑ دینا مصالحت دیکھا تو امام عہد توڑنے کی خبر کافروں کو بھیج دے اور ان سے قتال کرے کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے وہ عہد جو آپ کے اور اہل مکہ کے درمیان تھا قریش پر بھیج دیا یعنی توڑ کر قریش کو آگاہ کر دیا۔ (یعنی جب ڈیڑھ برس کے بعد قریش نے بنو بکر کے ساتھ ہو کر بد عہدی سے خزاعہ پر جو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے حلیف تھے حملہ کر کے قتل کیا تو آپ نے قریش پر ان کا عہد بھیج مارا اور لڑائی کا سامان کر کے مکہ پر چڑھائی کی۔ کما رواہ ابیہقی وغیرہ) اور اس دلیل سے کہ جب مسلمانوں کی مصالحت بدل گئی تو عہد بھیج دینا جہاد ہے اور عہد کو پورا کرنا ظاہر و باطن ترک جہاد ہے۔ (حالانکہ ظاہر و باطن دونوں طرح ترک جہاد جائز نہیں) تو عہد بھیج دینا ضروری ہوا اور بھیج دینے کے یہ معنی کہ کافروں کو آگاہ کرے کہ ہم نے تمہارا عہد تم کو بھیج دیا تاکہ فدر سے پریشان ہو جالا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے عبود کے حق میں فرمایا کہ عہد وفا ہے اور فدر نہیں ہے۔ کما رواہ ابن ماجہ۔ اور اس کے واسطے ایک ایسی مدت معتبر ہونا ضروری ہے جس میں معاہدہ رد کرنے کی خبر کافروں کے سب میں پہنچ جاوے اور اس کے واسطے حقیقۃً آگاہی ضرور نہیں ہے بلکہ اتنی مدت گزرنا کافی ہے کہ کافروں کا بادشاہ معاہدہ رد ہونے سے آگاہ ہو کر اپنے اطراف مملکت میں خبر پہنچائے کیونکہ ایسا کرنے سے بد عہدی نہ ہوگی۔ فقہ خلاصہ یہ ہے کہ جب کافروں کے بادشاہ کو آگاہ کیا کہ ہم نے عہد توڑ دیا تو اس کے بعد فوراً حملہ نہ کرے کیونکہ وہ لوگ عہد کے دھوکے پر لڑائی سے غافل ہیں تو فوراً حملہ کرنا بد عہدی ہوگا بلکہ اتنی مدت تک مہلت دے کہ سب کفار آگاہ ہو جائیں۔ لیکن سب کے آگاہ ہونے کا ہم کو علم نہیں ہو سکتا تو اتنی مدت گزر جانا کافی ہے کہ جس میں کافروں کا بادشاہ اپنے اطراف مملکت میں خبر بھیج کر سب کو آگاہ کر سکتا ہے۔ چنانچہ امیر معاویہ نے کفار روم کے

ساتھ معاہدہ کیا پھر لشکروں کو لے کر کافروں کی طرف روانہ ہوئے پھر ان کو عہد گزرنے کی اطلاع دے کر جا ہا کہ ان پر حملہ کریں کہ ناگاہ ایک شخص گھوڑے پر سوار یہ کہتا ہوا کہ اللہ اکبر اللہ اکبر وفادار لا غدر پیچھے آتا ہے پھر دیکھا گیا تو وہ عمر دین عیسہ صحابی ہیں، معاویہؓ نے ان سے دریافت کیا تو فرمایا کہ میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے سلبہ کے جس شخص سے کسی قوم کے درمیان عہد ہو تو وہ اس مدت کے اندر کوئی گمرہ مضبوط نہ کرے اور نہ کھولے یہاں تک کہ مدت گزر جائے یا عہد توڑنے کی اطلاع ان کو بھی یکساں دے دے پس یہ سن کر معاویہؓ اپنا لشکر لے کر لوٹ آئے۔ رواہ احمد و ابوداؤد و ترمذی و نسائی و ابن ماجہ و ابن جبار و ابن عمرؓ یہ ہیں کہ مدت کے درمیان حملہ کا سامان مہیا نہ کرے مگر اس طور سے کہ ان کو بھی اطلاع دے دے تاکہ وہ لوگ بھی سامان کر سکیں۔ وان بدأ بغیانہ قاتلہم ولم یبذلہم اذا کان ذلک بائعاً فہم لانہم صاروا ناقضین للعہد فلا حاجة لی لبقضہ بخلاف ما اذا دخل جماعة منهم فقطعوا الطريق ولا منعة لهم حیث لا یكون هذا نقضاً للعہد ولو كانت لهم منعة فقاتلوا المسلمین صلاً نية یتكون نقضاً للعہد فی حقہم دون غیرہم لانہم بغیر اذن ملکہم ففعلہم لا یلزم خیرم حتی لو کان بائناً ملکہم صاروا ناقضین للعہد لانہ بائعاً فہم معنی۔ اور اگر کافروں نے خود بد عہدی کی ابتداء کی تو امام ان سے قتال کرے اور عہد توڑنے کی خبر ان کو نہیں بھیجے گا بشرطیکہ انہوں نے متفق ہو کر بد عہدی کی ہو یا کافروں کے کسی گمرہ قوی نے اپنے بادشاہ کی اجازت سے خیانت کی ہو۔ و۔ اکیونکہ جب ان لوگوں نے خود عہد توڑا تو اب اگر کسی نے توڑنے کی حاجت نہیں رہی بخلاف اس کے اگر کافروں کی ایک جماعت نے جن کو قوت و شوکت حاصل نہیں ہے دارالاسلام میں گھس کر رہنری کی تو یہ عہد توڑنا نہیں ہے اور اگر ان رہنریوں کی قوت منعت حاصل ہو اور انہوں نے علانیہ مسلمانوں سے قتال کیا ہو تو یہاں نہیں رہنریوں کے حق میں عہد شکنی ہوگا باقی کافروں کے حق میں نہ ہوگی کیونکہ ان کا یہ فعل بدون اپنے بادشاہ کے اذن ہے اور ان کا فعل دوسروں پر لازم نہ ہوگا حتیٰ کہ اگر اپنے بادشاہ کی اجازت سے یہ فعل کیا ہو تو سب کفار عہد توڑنے والے ہو جائیں گی کیونکہ در معنی وہ سب اس پر متفق ہوئے فے خلاصہ یہ کہ اگر بعض کافروں نے عہد کے خلاف مسلمانوں سے قتال کیا۔ پس اگر چند آدمی ہیں جن کو مقابلہ کی طاقت نہیں ہے تو یہ جوہر ہوں گے اور عہد نہیں ٹوٹے گا اور اگر ان کو مقابلہ کی طاقت ہے تو دیکھا جائے کہ اگر انہوں نے اپنے بادشاہ کی اجازت سے ایسا کیا تو سب کی طرف سے بد عہدی ہے اور اگر بدون اجازت بادشاہ کے ایسا کیا تو صرف اسی جماعت کا عہد ٹوٹا حتیٰ کہ امام کو اختیار ہے کہ ان کو گرفتار کر کے چلبے غلام بنادے یا قتل کر دے اور باقی کافروں کا عہد قائم رہے گا۔ وادای الامام موادعة اهل الحرب وان یاخذ علی ذلک مالا فلا بأس بہ لانہ لما جازت الموادعة بغیر المال فکذا بالمال لکن هذا اذا کان بالمسلمین حاجة اما اذا لم یکن لا یجوز لما بینا من قبل والمأخوذ من المال مصروف الجزیة هذا اذا العین لولا باساحتہم بل اس سلوا سولاً لانہ فی معنی الجزیة اما اذا احتاط الجيش بغير ثم اغتدا بالمال فهو غنیمۃ بغسها وتقسیم الباقی بینہم لانہ مأخوذ بالغنیمۃ معنی۔ اور اگر امام کی رائے میں آئے کہ کافروں سے صلح کر کے صلح کے عوض مال لے تو کچھ مضائقہ نہیں ہے کیونکہ جب بغیر مال صلح جائز

ہتھیاروں کا ماوہ یہی ہے اور اسی طرح صلح کے بعد بھی ان چیزوں کو حرمیوں کے ہاتھ پہنچایا واپس لے جانا ممنوع ہے۔ کیونکہ صلح تو اس قابل ہے کہ ٹوٹ جائے یا اس کی مدت گزر جائے گی تو اس کا ضرر ہم کو گویں پر ہوگا اور اناج و کپڑے کے بارے میں قیاساً یہی حکم ہوتا لیکن ہم نے نص سے اس کا جواز معلوم کیا کیونکہ آنحضرتؐ نے ثمامہ بن اثال کو اجازت دی کہ اہل مکہ کو کھانے کا اناج بھیجے حالانکہ اہل مکہ آپؐ سے ٹہنی کرتے تھے۔ اور اس کا قصہ یہ ہے کہ آپؐ نے ثمامہ کو قید کر کے مسجد کے ستون میں باندھا اور تین دن کے بعد کھول دیا۔ پس ثمامہ چلا گیا اور تھوڑی دیر کے بعد نہا کر واپس آیا اور آنحضرتؐ صلی اللہ علیہ وسلم پر سلام لایا پھر وہ اپنی قوم میں گیا تو قریش نے اس سے کہلا بھیجا کہ تو دین سے خارج ہو گیا تو اس نے جواب دیا کہ نہیں میں بہترین میں داخل ہوا ہوں اور وہ دین محمد صلی اللہ علیہ وسلم ہے۔ اور قسم کھائی کہ واللہ تم کو یمامہ سے ایک دانہ نہیں ملے گا جب تک کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اجازت نہ فرمائیں۔ پس قریش نے پریشان ہو کر آنحضرتؐ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کو لکھا اور بھائی پر قسم دلائی تو آپؐ نے ثمامہ کو اجازت دی۔ کہارواہ ابن اسحق وابن ہشام والواقفی۔

فصل

اذا آمن رجل حراً وامراً حرة كافراً او جماعة او اهل حصن او مدينة مع امانهم ولم يكن لاحد من المسلمين قتالهم والامل فيه قوله عليه السلام المسلمون تكافدا مذهبهم ويسبقو بذمتهم اذ قالهم اي اقلهم هو الواحد ولا نه من اهل القتال فيخافونه اذ هم من اهل المنعة فيتحقق الايمان منه لدا قاته محله ثم يتعدى الى غيره ولان سببه لا يتجزى وهو الايمان وكذا الايمان لا يتجزى فيتكامل كولاية الالكاح - اگر کسی مرد آزاد یا عورت آزادہ نے کسی کافر کو یا ایک جماعت کفار کو یا کسی اہل قلعہ کو یا کسی شہر والوں کو امان دی۔ تو ابان صحیح ہے اور مسلمانوں میں سے کسی کو ان کافروں سے قتال کرنا روا نہ ہوگا اور اصل اس میں یہ حدیث ہے کہ آنحضرتؐ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ مسلمانوں کے خون باہم برابر ہیں اور ان کی ذمہ داری کے واسطے ان کا ادنیٰ بھی سہی کرے گا یعنی مسلمانوں میں ادنیٰ و اعلیٰ کا قصاص و دیت برابر ہے اور اگر ادنیٰ یعنی ایک مسلمان بھی کسی کو پناہ دے تو وہ عیب کے ذمہ لازم ہوگی۔ رواہ ابن ماجہ والدارقطنی۔ اور اس دلیل قیاس سے کہ ایک مرد آزاد بھی اہل قتال سے ہے تو اہل کفر اس سے خوف کریں گے۔ کیونکہ وہ اہل منعت سے ہے پس اس کی جانب سے امان صحیح ہو جائے گی کیونکہ امان اپنے عمل پر واقع ہوتی ہے کیونکہ جس سے خوف تھا اس نے امان دی پھر یہ امان دوسرے مسلمانوں کی طرف متعدی ہوگی کیونکہ جو اس کا سبب ہے۔ یعنی ایمان وہ کھڑے نہیں ہو سکتا اور اسی طرح اس امان کے بھی ٹکڑے نہیں ہو سکتے تو کل اہل ایمان کی طرف سے امان حاصل ہوگی۔ قال الامان يكون في ذلك مفسدة فينبذ اليهم كما اذا امن الامام بقتله ثم دأى المصلحة في التبتد وقدر بيناه ولو جازوا الامام حصنا وامن واحد من الجيش وفيه مفسدة فينبذ الامان لباين بل يوجب به الامان لا يقتات على رايه بخلاف ما افكان فيه نظروا له ربما تقوت المصلحة بالتأخير وكان معذورا - لیکن اگر مرد آزاد یا عورت آزادہ کے اس طرح پناہ دینے میں اسلام کے حق میں کوئی خرابی ہو تو امام اس عہد توڑنے کی اطلاع برابر کافروں کو دے دے جبے امام نے ایلات خود پناہ دی ہو پھر توڑ دینا مصلحت معلوم ہو تو امان توڑنے کی اطلاع دیتا ہے۔ اور اگر امام نے کسی قلعہ کا محاصرہ کیا اور لشکر میں سے کسی شخص نے پناہ دے دی حالانکہ ایسا کرنے میں خرابی ہے تو امام اس امان توڑنے کی ان کو اطلاع دے دے اور اس لشکر کی بطور ادب کے کچھ سزا دے۔ کیونکہ اس نے اپنی رائے پر سبقت کی بخلاف اس کے اگر اس کے امان دینے میں مصلحت نظر آئے تو تادیب نہ کی جائے گی۔ کیونکہ کبھی تاخیر کرنے میں مصلحت جاتی رہتی ہے تو

وہ جلدی کرنے میں معذور ہوگا۔ اور حضرت ام ہانی نے اپنے بعضے دیوروں کو پناہ دی اور انکھڑنا سے عرض کیا کہ یا رسول اللہ میرا بھائی علی کہتا ہے کہ میں فلاں شخص سے قتال کروں گا حالانکہ میں نے اسی کو پناہ دی ہے تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جسے تو نے پناہ دی ہم نے بھی اسے پناہ دی۔ رراء البخاری و مسلم۔ اور حضرت ام ہانی نے عبد اللہ ابن ابی ربیعہ اور حارث ابن ہشام اپنے دو دیور کو پناہ دی تھی اور یہ واقعہ فتح مکہ کا ہے اور واضح ہو کہ طفل و مجنون کی پناہ بالاجماع نہیں جائز ہے اور غلام کا پناہ دینا جہور کے نزدیک جائز ہے ولایجوز امان ذمی لانہ متهم بھم و کذا الاولایۃ لہ علی المسلمین۔ یا اور ذمی کا پناہ دینا نہیں جائز ہے کیونکہ وہ کافروں کو پناہ دینے میں متهم ہے اور اس کی کوئی ولایت ہی مسلمانوں کے ذمہ نہیں ہے۔ قتال ولا اسیر ولا تاجیر یدخل علیہم لانہما مقهوران تحت ایدیم فلا یخافونہما والامان یختص بمحل الخوف ولا تہما یجوز ان علیہ ذمہ فی الامان عن المہل ولا تہما کما اشتد الامر علیہم یجوز ان اسیرا و تاجرا ینتقلون بامانہ فلا ینفخ لثاباب الفتح ومن اسلم فی دار العرب ولم یہاجر الینا لا یصح امانہ لہا بیتا۔ اور جو مسلمان ان کے پاس قیدی ہے یا امن لے کر ان کے یہاں تجارت کر گیا ہے تو اس قیدی یا تاجر کا امان دینا حربیوں کے حق میں نہیں جائز ہے کیونکہ یہ دونوں کافروں کے قبضہ میں مقہور ہیں تو کفار ان سے ڈرتے ہیں اور امان مختص بمحل خوف ہوتی ہے یعنی کفار کو جس سے خود ہو اس کی امان جائز ہوتی ہے۔

اور اس دلیل سے کہ کفار ان دونوں پر امان کے واسطے جبر کرین گئے پس یہ امان خارج از مصلحت ہوگی اور اس واسطے کہ اگر قیدی یا تاجر یا کراس سے امان لے کر چھوٹ جائیں گے تو مجاہدین پر فحش کرنے کا دروازہ بند ہو جائے گا۔ اور جو شخص دار الحرب میں مسلمان ہو گیا اور ہجرت کر کے دارالاسلام میں نہیں آیا تو اس کا امان دینا بھی صحیح نہیں ہے کیونکہ اس سے کچھ خوف نہیں حالانکہ امان مختص بمحل خوف ہوتی ہے۔ اور واضح ہو کہ غلام یا تاجر ہوگا یعنی تصرفات سے منزوع ہوگا یا ماذون ہوگا یعنی اس کے مولیٰ نے اس کو قتال کی اجازت دی ہے اور ان دونوں کے احکام میں فرق ہے چنانچہ فرمایا۔ ولا یجوز امان العبد المحجور عند الی حنیفۃ الان یا ذن لہ مولاہ فی القتال وقال محمد یصح وهو قول الشافعی و ابو یوسف معہ فی روایۃ ومع الی حنیفۃ فی روایۃ لعمد قولہ علیہ السلام امان العبد امان رولہ ابو موسی الاشعری ولانہ مومن منتہ فیصح امانہ اعتبارا بالما ذون لہ فی القتال وبالعبود من الامان فالایمان بكونہ شرط للعبادة والجهاد عبادة والامتناع لتحقيق ازالة الخوف بہ والتاثير اعزاء الدین واقامة المصلحة فی حق جماعة المسلمین اذ الکلام فی مثل هذه الحالة وانما لا یملك السابقة لہا فیہ من تعطیل منافع المولی ولا تعطیل فی مجرد القول ولا بی حنیفۃ۔ انہ محجور عن القتال فلا یصح امانہ لانہم لا یخافونہ فلہ یلاق الامان محلہ بخلاف الباذون لہ فی القتال لان الخوف متہ متحقق ولانہ انما لا یملك السابقة لہا انہ تصرف فی حق المولی علی وجه لا یغری عن احتمال الضرر فی حقہ والا مان نوع قتال و فیہ ما ذکرنا لافہ قد یخطی بل هو الظاہ و فیہ سد باب الاستغنام بخلاف العاقون لانہ صفی بہ والخطا و ناد سلبا شرعہ القتال و بخلاف الموبدانہ خلف عن الاسلام فهو بمنزلة الدعوة الیہ ولانہ مقابل بالجزیۃ ولانہ مفروض عند مسألتهم ذلک واسقاط الغرم نفع فافترقوا ومن الصبی وهو لا یعقل لا یصح کالمجنون وان کان یعقل وهو محجور عن القتال فعلى الخلاف وان کان ماذون لہ

فی القتال خلاصع انہ یصح بالافتاق — اور غلام مجبور کا امان دینا امام ابو حنیفہ کے نزدیک نہیں جائز ہے مگر اس صورت میں کہ مولیٰ نے اس کو قتال کی اجازت دی ہو اور امام محمد نے کہا کہ صحیح ہے اور یہی شافعی و مالک و احمد کا قول ہے۔ اور ابو یوسف ایک روایت میں محمد کے ساتھ ہیں (اور اسی پر قدوری نے اعتماد کیا) اور دوسری روایت میں ابو حنیفہ کے ساتھ ہیں (اور اسی پر مبسوط میں اعتماد کیا) اور امام محمد کی دلیل یہ ہے کہ حدیث میں آیا کہ غلام کی امان بھی امان ہے اس کو ابو موسیٰ اشعری نے روایت کیا ہے (لیکن یہ حدیث نہیں ملتی ہے لیکن عبدالرزاق نے بسند جید فضیل سے روایت کی کہ ہم نے فارس کے ایک شہر کا ایک ماہر ایک عمارہ وکیلہ پھر ایک روز ہم نے جانا کہ ہم صبح اس کو فتح کر لیں گے۔ پس ہم قتال سے واپس آئے اور وہاں ہمارا ایک غلام رہ گیا، پس کافروں نے اس سے پناہ مانگی تو اس نے امان نام لکھ کر ایک تیر کے ساتھ ان کو چھینک دیا پس ان لوگوں نے اپنے ہتھیار اتار کر اپنے کپڑے پہنے اور نکل کر چارے پاس آئے تو ہم نے ان سے کہا کہ تمہارا کیا حال ہے انہوں نے کہا کہ آپ لوگوں نے ہم کو امان دی ہے اور وہ امان نامہ نکال کر پیش کیا تو ہم نے یہ کہا کہ یہ ایک غلام ہے اور غلام کو کسی بات کی طاقت نہیں ہے۔ تو انہوں نے کہا کہ ہم آپ کے غلام اور آزاد کو نہیں پہچانتے ہیں اور ہم تو امان پا کر آپ کے پاس حاضر ہوئے ہیں پس ہم نے یہ واقعہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ کو لکھا تو آپ نے جواب لکھا کہ مسلمان غلام بھی مسلمانوں میں ہے اور اس کی امان بھی مسلمانوں کی امان ہے۔ درواہ ابن ابی شیبہ۔ مصنف) اور اس دلیل سے کہ غلام بھی مومن و صاحب قوت ہے تو اس کی امان بھی صحیح ہے۔ جسے جس غلام کو قتال کی اجازت ہو اس کی امان صحیح ہوتی ہے اور جیسے غلام نے کسی کافر کو زخمی بننے کا عہد نامہ لکھ دیا تو صحیح ہو تلہ نے اور غلام میں ہم نے ایمان کی شرط اس واسطے لگائی کہ عبادات کے واسطے ایمان شرط ہے اور جہاد بھی ایک عبادت ہے اور ہم نے صاحب قوت ہونے کی شرط اس واسطے لگائی کہ اس سے خوف دہر ہونا متحقق ہوتا ہے۔ اور غلام مجبور کو ماذون پر اس واسطے قیاس کیا۔ کہ دونوں کے امان دینے میں دین کا اعزاز کرنا اور مسلمانوں کے حق میں مصلحت قائم کرنا یکساں ہے اور یہ کلام ایسی صورت میں ہے کہ جب غلام کا امان دینا موافق مصلحت ہو اور رہا یہ کہ مجبور کو لڑائی کرنے کی قدرت نہیں ہے تو یہ اس وجہ سے کہ اگر خود مختار ہو تو مولیٰ کی منفعت خدمت معطل ہو جائے۔ اور امان دینا صرف ایک قول ہے جس سے مولیٰ کی خدمت میں کچھ حرج نہیں ہو سکتا۔ اور امام ابو حنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ یہ غلام قتال سے ممنوع ہے تو اس کی امان صحیح نہ ہوگی کیونکہ کفار کو اس سے خوف نہیں ہے تو امان اپنے موقع پر واقع نہ ہوگی بخلاف اس غلام کے جس کو قتال کی اجازت ہو کیونکہ اس سے خوف متحقق ہے۔ (لیکن ابن الجہان نے اس پر اعتراض کیا کہ کفار کو مجبور و ماذون میں کچھ امتیاز نہیں ہے تو ان کو سب سے خوف متحقق ہے) اور دوسری دلیل یہ ہے کہ غلام مجبور کو قتال کی قدرت نہیں کیونکہ وہ مولیٰ کے حق میں اس طور پر تصرف ہوتا ہے کہ احتمال ضرر سے خالی نہیں ہے۔ اور امان دینا بھی ایک قسم کا قتال ہے اور قتال کرنے میں مولیٰ کے حق میں ضرر ظاہر ہے کیونکہ غلام اس معاملہ میں شاید خطا کرے بلکہ یہی ظاہر ہے اور اس میں غنیمت حاصل ہونے کا دروازہ بہرہ ہو جائے گا بخلاف غلام ماذون کے کیونکہ مولیٰ اس کے کام پر راضی ہو چکا اور اس سے خطا ہو جانا شاذ و نادر ہے کیونکہ وہ قتال کر چکا ہے اور یہ حال عہد فتنہ میں

ہے یعنی اگر غلام مجبور نے کسی کافر کو ذمی ہونے کا عہد نامہ لکھ دیا تو وہ اس واسطے جائز ہوتا ہے کہ ذمی ہو جانا اس کافر سے مسلمان ہو جانے کا قائم مقام ہے تو یہ بمنزلة دعوت اسلام کے ہے اور اس کے مقابل میں جزیہ بھی ہوتا ہے یعنی بہر صورت نفع ہے اور اس لئے کہ کفار جب ذمی ہونے کی درخواست کریں تو قبول کرنا فرض ہوتا ہے۔ اور فرض اتارنا عین نفع ہے تو عہد ذمہ میں اور لڑائی کی امان دینے میں فرق ظاہر ہو گیا اور اگر طفل نے امان دی حالانکہ وہ اسلام کو نہیں سمجھتا ہے تو اس کی امان مانند مجنون کے نہیں صحیح ہے اور اگر سمجھتا ہو مگر وہ قتال سے ممنوع ہے تو امان ابو حنیفہ کے نزدیک نہیں صحیح ہے اور امان محمد اور باقی ائمہ کے نزدیک صحیح ہے۔ اور اگر اس کو قتال کی اجازت ہو تو واضح یہ کہ سب ائمہ کے نزدیک بالاتفاق صحیح ہے۔

باب الغنائم وقسمتها

یہ باب مال ہائے غنیمت وان کے تقسیم کے بیان میں ہے۔ واذا فتح الامام بلدہ عنوة ای قہراً نہو بالخیال ان شار قسمہا بین المسلمین کما فعل رسول اللہ علیہ السلام بخيبر۔ اگر امام نے کسی شہر کو بطور عنوت یعنی قہراً فتح کیا تو اس کو اختیار ہے کہ چاہے وہ ملک مسلمانوں میں تقسیم کر دے جیسے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے موہبہ خیبر کو کیا تھا۔ وان شار اتوا ہلہ علیہ و وضع علیہم الجزیۃ و علی اراضیہم الخراج کذلک فعل عمرؓ بسواد العراق بموافقة من الصحابة فلم یجد من خالفہ و فی ذلک قد رتہ فیتخیر۔ اور چاہے وہاں کے لوگوں کو اس ملک پر برقرار رکھے اور ان پر جزیہ باندھے اور ان کی اراضی پر خراج باندھے اور یہی حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے سواد عراق پر بموافقت صحابہ رضی اللہ عنہم کیا تھا اور جس نے آپ سے مخالفت کی وہ محمود نہیں ہوا۔ بالجلد بانٹ دینے میں فعل رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم پیش ہوا ہے پس سلطان جس کو چاہے اختیار کرے فے زید ابن اسلم نے اپنے باپ سے روایت کی کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے فرمایا کہ اگر ایسا نہ ہو تا کہ مجھے جو مسلمان ہوں ان کے واسطے کچھ نہ ہو تو جو شہر یا گاؤں میں فتح کرتا اس کو غازیوں میں تقسیم کر دیتا جیسے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے خیبر میں کیا تھا۔ رواہ البخاری و مالک۔ اور سواد عراق پر بعد فتح کے حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے وہیں کے لوگوں کو اس غرض سے برقرار رکھا کہ آئندہ مسلمانوں کو جب کبھی ضرورت ہو اپنے قبضہ میں لاویں کیونکہ یہ برقراری لازمی نہیں ہوتی ہے۔ اور اس میں جمیع صحابہؓ نے موافقت کی سوائے بلال و سلمان وان کے ساتھیوں کے، پس حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے ان لوگوں کو بلایا اور فرمایا کہ جو کچھ میں نے بموافقت صحابہؓ کیا ہے یہ حق ہے۔ لیکن ان لوگوں نے نہ مانا اور اس کی حکمت کو نہ پایا اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی تقسیم خیبر کو شاہد پیش کیا۔ پس دیگر صحابہؓ نے بعض حکمتوں کو بیان کر کے ان سے موافقت چاہی مگر انہوں نے کہا کہ یہ ہمارا حق ہے تو حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے ناخوش ہو کر بددعا کی کہ اہی بلال وان کے ساتھیوں کی مجھے کفایت فرما۔ چنانچہ ایک سال کے اندر ان سب کا انتقال ہو گیا۔ کذا ذکرہ تاج الشریعۃ۔ مترجم کہتا ہے کہ یہ بددعا تو ان کے حق میں عین دعا ہو گئی کہ وہ اپنی مراد کو پہنچ گئے کیونکہ صحابہ سب ہی اس کی تمنا

کرتے تھے چنانچہ اللہ عزوجل نے فرمایا منهم من قتل یحبہ ومنہم من ینظرو۔ پس یہ آیت صریح ہے کہ وہ لوگ موت کے منتظر رہتے لہذا جو صحابی جہاد میں شہید ہوتا کہتا فزت بوب الکعبۃ یعنی قسم رب کعبہ کی میں اپنی مراد کو پہنچ گیا کیونکہ فیض دیدار و برکات انوار آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے اور دار آخرت کے واسطے بالکمال مستعد تھے لہذا جب سعید ابن جبیر تابعی کو حجاج لقصی نے جو مشہور ظالم جس نے ایک لاکھ سے زیادہ بیگناہ قتل کئے جب سعید کو قتل کرنا چاہا تو آپ نے فرمایا کہ تو میرے قتل سے پرہیز کر کیونکہ یہ تیرے حق میں بہتر نہیں ہے اس نے کہا کہ خاموش ہو۔ میں نے تجھ سے اچھے اچھے قتل کر ڈالے آپ نے فرمایا کہ تو بیع کہنا ہے جن کو تو نے قتل کیا ایسے لوگ تھے جو زندگی سے بزار اور موت کی خواہش نہ تھی اور تجھ میں ابھی زندگی کی ایک رمت باقی ہے۔ پس میرا قتل کرنا تیرے حق میں برا ہوگا حجاج نے کچھ سماعت نہ کی ان کو شہید کر ڈالا۔ مگر رات کو خواب میں دیکھا کہ حضرت سعیدؓ اعلیٰ شان کے ساتھ فرماتے ہیں کہ جلد آئیں تیرا منتظر ہوں۔ حجاج خواب سے نہایت پریشان چونکا، ہر چند اس کے وزراء و اہل راء نے تسلی دی مگر اس کو تسکین نہ ہوئی اور اس نے کہا کہ میرا یہ خیال نہیں ہے حتیٰ کہ چالیس دن کے بعد مر گیا۔ اور حدیث صحیح میں وارد ہے کہ اللہ عزوجل فرماتا ہے کہ میرا بندہ مومن جب موت سے کراہت کرتا ہے حالانکہ موت اس کے لئے بہتر ہے تو میں اس کی ناگواری برداشت نہیں فرماتا اور نہیں چاہتا کہ اس کو صدمہ ہو۔ کما فی الصبیح۔

ظاہر اس سعید ابن جبیرؓ نے جب اپنے دل میں ایک رمت زندگی کی خواہش دیکھی تو اسی سے استنباط کیا کہ حجاج ضرور اس عذاب میں پکڑا جائے گا۔ اسی واسطے اس کو نصیحت کی کہ میرے قتل سے درگزر کرے حالانکہ صحابہ رضی اللہ عنہم کو حضرت عمرؓ رائل نہایت محبوب کے اچھی ہوتے تھے۔ فافہم۔ م۔ بالجلد امام کو اختیار ہے کہ جو ملک قہر وغلبہ سے فتح کیا گیا چاہے اس کو غازیوں پر تقسیم کر دے اور چاہے وہاں والوں کو برقرار رکھے کہ ان پر جزیرہ و خراج پانچ سو۔ وقیل الاولیٰ ہوا الاول عند حاجۃ الغامین والثانی عند عدم الحاجۃ لیکون عدۃ فی الزمان الثانی و هذا فی العقار اما فی المنقول المجرد لا يجوز لمن بالرد علیہم لانه لہ یورد بہ الشرع فیہ فی العقار خلاف الشافعی لان فی النہی ابطال حق الغامین او منکھم فلا یجوز من غیر بدل یعادلہ والخراج غیر معادل بقتلہ بخلاف الرقاب لان الامام ان یبطل حقہم سا با لقتل والحجة علیہ ما رویناہ ولان فیہ نظرا لانہم کلا کوة العاملة للمسلمین العاملة بوجوه الزرعة والمؤمن مرتفعة مع ما لہ یحظی بہ الذین یا تون من بعد والخراج وان قل حالا فقد جلت مالہ وادامہ وان من علیہم بالرقاب والادماخی یدفع الیہم من المنقولات بقدر ما یتیہا لہم العمل یخرج عن حد الکراهۃ۔ اور بعض نے فرمایا کہ غازیوں کی ضرورت کے وقت ملک غزوہ تقسیم کر دینا بہتر ہے اور جب ضرورت نہ ہو تو وہاں کے لوگوں کو برقرار رکھنا بہتر ہے تاکہ آئندہ جب کبھی حاجت پیش آوے تو ان کے واسطے یہ سامان مہیا رہیں۔ پھر یہ سب اراضی غیر منقولہ کی صورت میں ہے اور رہا مال منقول تو اس کو بطور احسان کے وہاں کے لوگوں کو واپس دینا جائز نہیں وارد ہوا ہے اور غیر منقول یعنی اراضی وغیرہ غیر منقولات میں امام شافعیؒ کا اختلاف ہے کیونکہ احسان کر کے برقرار رکھنے میں غازیوں کا حق یا ملک بالیٰ کرنا لازم آتا ہے تو احسان کرنا بغیر کسی بدلہ کے جو مساوی ہو جائز نہیں ہے اور خراج اس کا مساوی

بدلہ نہیں ہے۔ بخلاف ان لوگوں کے رقبہ کے یعنی جن کافروں کا ملک فتح کیا ان لوگوں کو مملوک بنا کر تقسیم کرنا ضرور نہیں ہے کیونکہ امام کو اختیار ہے کہ ان کو بالکل قتل کر دے تو غازیوں کا حق ان کے رقبہ سے متعلق نہیں ہوتا ہے۔ اور ہمارا جواب یہ ہے کہ ایسی قیاسی دلیل بمقابلہ فعل صحابہ رضی اللہ عنہم کے باطل ہے پس فعل صحابہ جہت ہے۔ اور اس دلیل سے بھی کہ ایسا کہنے میں یہ مصلحت ہے کہ کفار نے جن کو برقرار رکھا ہے مسلمانوں کے واسطے کاشتکار ہیں اور طریقہ زراعت سے واقف ہیں۔ اور زراعت کا خرچہ نکال ڈالا جاتا ہے باوجود اس کے یہ ملک و اراضی ان لوگوں کے واسطے جو چھپے آریں گے ایک سامان مہیا ہے اور خرماں اگرچہ فی الحال قلیل ہے مگر چونکہ ہمیشہ ملتا رہے گا اس راہ سے کثیر ہے۔ اور اگر امام نے احسان کر کے ان کی گردنیں آزاد کیں اور اراضی پر ان کو برقرار رکھا تو مال منقولہ میں سے اس قدر دے دے کہ جس سے وہ کاشتکاری وغیرہ کا کام کر سکیں تاکہ حد کراہت سے نکل جائے یہ اشارہ ہے کہ اگر امام نے ان کی عورتیں و اولاد وغیرہ اموال سب تقسیم کر دیئے اور ان کو بطور کاشتکار کے اراضی پر چھوڑ دیا تو اس میں کراہت ہے کیونکہ بدو مال کے اراضی سے نفع نہیں اٹھا سکتے تو چاہیے کہ اراضی میں کام کرنے کے لائق مال بھی چھوڑ دے۔ ذکرہ التمر تاشی۔ قال وهو فی الاساری بالغیار ان شاء قتلہم لانہ علیہ السلام قد قتل ولان فیہ حسم مادۃ الفساد وان اشار استرحمہم لان فیہ دفع شرہم مع وفور النفع لاهل الاسلام وان شاء توکھما احداً اذمة للمسلمین لما بینا الا فی مشرک العرب والموتدین علی ما بین ان شاء اللہ قتلے۔ اور امام کو کافر قیدیوں میں اختیار ہے چاہے ان کو قتل کرے یعنی تین طرح کا اختیار ہے اول یہ کہ چاہے ان کو قتل کرے کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فتح مکہ کے روز قتل کیا ہے بکارواہ البخاری۔

اور اس لئے کہ قتل کر دینے میں مادہ فساد مٹا نا ہے اور دوم یہ کہ چاہے ان کو مملوک بنا دے کیونکہ اس میں ان کی شرارت دور ہونے کے ساتھ مسلمانوں کے واسطے بھی بہت منفعت ہے اور سوم یہ کہ چاہے ان کو آزاد چھوڑ کر مسلمانوں کا ذی بنا دے جسے حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے اہل عراق کے ساتھ کیا مگر مشرکین عرب اور اسلام سے مرتد ہونے کے واسطے یہ حکم نہیں ہے کیونکہ ان سے سوائے اسلام یا قتل کے کچھ قبول نہیں ہے۔ چنانچہ انشاء اللہ تعالیٰ ہم بیان کریں گے۔ ولای يجوز ان یودھوا لے دار الحوب۔ اور یہ جائز نہیں ہے کہ قیدیوں کو دار الحرب میں واپس کر دے۔ فان اسلبوا لا یقتلہم لانہ نافع الشربہ دنہ پھر اگر قیدی لوگ مسلمان ہو گئے تو ان کو قتل کرنا نہیں جائز ہے کیونکہ بدو مال کے ان کا شر دفع ہو گیا۔ ولہ ان یسترحمہم تو فیہ النفع بعد انعقاد سبب الملك۔ اور امام کو یہ اختیار ہے کہ ان قیدیوں کو جو مسلمان ہو گئے ہیں مملوک بنا دے تاکہ منفعت کثیر ہو کیونکہ ملکیت کا سبب پیدا ہو چکا ہے یعنی پہلے قید ہو کر مملوک ہو جانے کے بعد مسلمان ہونے میں تو جائز ہے کہ ان کو مملوک بنا دے۔ بخلاف اسلام قبل الاخذ لانہ لم یعتقد السبب بعد۔ بخلاف اس کے اگر گرفتار ہونے سے پہلے مسلمان ہو گئے تو ان کو مملوک بنانا نہیں جائز ہے کیونکہ ابھی تک مملوک ہونے کا سبب نہیں پیدا ہوا۔ ولای یفادی بالاسادی عندی حنیفۃ۔ وقال یفادی بہما اسادی المسلمین وهو قول الشافعی لان فیہ تخلیص المسلم وهو اقل من قتل الکافر والانتفاع بہ ولہ ان فیہ محونة الکفر لانہ یعود حراً علینا ودفع شرحا بہ غیر من استنقاذ الاسیر المسلم لانہ اذا بقی فی اید یھوکان ابتلاء فی حقہ لیمضف الینا والامانة بدفع اسیر

ایہم مضاف الینا اما المفادۃ بما ل یاخذ منهم لایجوز فی المشہور من المذہب لما فی السیر الکبیر انہ لا یاس بہ اذا بالسلیمین حاجۃ استدلالا باساری بدہم ولو کان اسلام الاساری فی ایدینا لا یفادی مسلم اسیری ایدہم لانہ لا یغید الا اذا طابت نفسہ بہ وہو مامون علی اسلامہ۔ اور ابو حنیفہ کے نزدیک کافر قیدیوں کا فدیہ نہیں لیا جائے گا یعنی جائز نہیں کہ ان کو فدیہ لے کر چھوڑ دیا جائے۔ اور صاحبین نے فرمایا مسلمان قیدیوں کے بدلے ان کو چھوڑنا جائز ہے۔ اور یہی قول شافعی و مالک و احمد ہے۔ کیونکہ ایسا کرنے میں مسلمان کی رہا ہوتی ہے اور یہ کافر کو قتل کرنے اور نفع اٹھانے سے بہتر ہے۔ اور امام ابو حنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ ایسا کرنے میں کافروں کی تقویت ہے کیونکہ یہ چھوٹ کر ہم سے پھر لڑائی کرے گا اور اس کی لڑائی کی بدی دور کرنا مسلمان قیدی کے چھوڑنے سے بہتر ہے کیونکہ مسلمان قیدی اگر ان سے ہاتھوں میں گرفتار رہا تو یہ اسی کے حق میں مصیبت ہے تمام مسلمانوں پر نہیں ہے۔ اور کافروں کو ان کا قیدی دے کر تقویت دینا سب مسلمانوں پر ضرر ہے (لیکن اس کا جواب یہ ہے کہ اگر ایک کافر قیدی چھوٹا تو اس کے مقابل ایک مسلمان آیا جو اس کے دفع کرنے کو کافی ہے اور اس کی تعلیم اور عبادت کی آزادی اور اللہ تعالیٰ کی خوشنودی زیادہ رہی۔ اسی واسطے امام ابو حنیفہ کی دوسری روایت موافق قول صاحبین و جمہور کے ہے اور کہا گیا کہ یہی اظہر ہے اور خود آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک مشرک کے بدلے دو مسلمانوں کو چھوڑا یا تھا۔ کما رواہ مسلم و ابوداؤد و ترمذی۔ بلکہ کافر عورت کو دے کر مسلمان کو چھوڑنا بھی جائز ہے۔ چنانچہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے چند مسلمانوں کو جو مکہ میں قید تھے ایک عورت کے عوض جو حضرت ابوبکر نے سلم بن اکوع کو جہاد میں دی تھی چھوڑا یا۔ کما رواہ مسلم۔ مگر کافر قیدیوں کو مال لے کر چھوڑنا تو یہ مشہور مذہب میں نہیں جائز ہے کیونکہ اس میں کافروں کی تقویت ہے۔ اور امام محمد نے سیر کبیر میں لکھا کہ اگر مسلمانوں کو مال کی ضرورت ہو تو مال کے عوض چھوڑنا جائز ہے چنانچہ جنگ بدر کے کفار قیدی بوضع مال کے چھوڑے گئے تھے (لیکن جب اس کے بعد کتاب آمیز آیت اتری تو اس سے استدلال ٹھیک نہیں ہے۔ الفایہ) اور اگر یہ کفار قیدی مسلمان ہو گئے تو ان کو دے کر ایسے مسلمان کو چھوڑنا جو کافروں کے ہاتھ میں قید ہے جائز نہیں ہے کیونکہ بیغائدہ ہے لیکن اگر مسلمان ہونے والا قیدی ایسی خوشدلی سے اس پر راضی ہوا اور اس کے اسلام کی طرف سے بھی اطمینان ہو تو مضائقہ نہیں ہے۔ قال ولا یجوز النبی علیہم ای علی الاساری خلافا للشافعی فانہ یقول من رسول اللہ علیہ السلام علی بعض الاساری یوریدنا ولنا قولہ تعالیٰ اشتوا المشرکین حیث وجدتموہم ولانہ بالاسر والقسر ثبت حق الاسترقاق فیہ ولا یجوز اسقاطہم بغير منفعة و عوض وما رواہ متسوخ بما تلونا۔ اور کافر قیدیوں پر احسان کر کے چھوڑنا نہیں جائز ہے (یہی مالک و احمد کا قول ہے) اور اس میں شافعی رحمہ اللہ اختلاف کرتے ہیں وہ کہتے ہیں کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے بدر کے بعض قیدیوں کو بطور احسان چھوڑ دیا تھا۔ اور ہماری دلیل یہ ہے کہ پھر اللہ تعالیٰ نے قاتل فرمایا، اشتوا المشرکین حیث وجدتموہم یعنی مشرکوں کو جہاں پاؤ قتل کر دو تو چھوڑنا جائز نہ رہا اور اس لئے کہ قید و مقید ہونے سے اس میں ملوک بنائے جاتے ہیں اسحق کا ہو گیا تو اس استحقاق کو بغیر منفعت کے ساقط کرنا نہیں جائز ہے اور جو حدیث شافعی نے روایت کی وہ اس آیت سے منسوخ ہو گئی جو ہم نے تلاوت کی۔ فاذا ادان الامام العود و معہ مواشی فلم یقدر علی نقلہا لے دانا الاسلام ذبحہا و حرقہا ولا یعقوبہا ولا یتوکھا وقال الشافعی یتوکھا لانہ علیہ السلام قد مضی

عن ذیح الشاک الا لملاکه ولشان ذیح الحيوان يجوز لغرض صحيح ولا غرضي اصح من كسر شوكة الاعدام ثم يحرق بالنار لينقطع منفعة
عن الكفار وصار كحريم البنين بخلاف التعريق قبل الذبح لانه منهي عنه وبخلاف العقول انه مثله وتحرق الاسلحة ايضا واما
يحرق منها يد في موضع لا يطلع عليه اكفارا لاطلاق المنفعة عليهم۔ اور جب امام نے دارالاسلام کی طرف لوٹنا چاہا
حالاکہ اس کے ساتھ مویشی ہیں جن کو دارالاسلام میں لانا نہیں بنتا ہے تو ان کو ذبح کر کے جلا دے اور ان کو مار کر
نہ پھینکے اور نہ زندہ چھوڑے اور شافعی نے کہا کہ ان کو زندہ چھوڑ دے کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے
بکری کے ذبح سے منع کیا سوائے کھانے کے یعنی کھانے کے واسطے ذبح کرنا جائز ہے (یہ حدیث نہیں پائی گئی
بلکہ حضرت ابوبکر رضی اللہ عنہ نے جب شام کو لشکر بھیجے تو زید بن ابی سفیان کو منع دس باتوں کے ایک یہ بھی
وصیت کی کہ سوائے کھانے کے بکری یا گائے کو ہلاک نہ کریں۔ رواہ مالک وابن ابی شیبہ)

اور ہماری دلیل یہ ہے کہ غرض صحیح کے واسطے حیوان کو ذبح کرنا جائز ہے حالانکہ کافروں کی قوت و شوکت
توڑنے سے بڑھ کر کوئی غرض صحیح نہیں ہے تو ذبح جائز ہوا۔ پھر اس کو آگ سے اس واسطے جلاوے کہ کافروں کا
نفع بالکل منقطع ہو جائے تو لاسا ہو گیا جیسے ان کے گھر گر ادینا بخلاف اس کے ذبح سے پہلے جلا نا نہیں جائز ہے کیونکہ
وہ ممنوع ہے۔ کمافی حدیث البخاری وغیرہ۔ اور بخلاف کوئچہ کاٹنے کے کیونکہ وہ مثلاً حرام ہے اور ان کے ہتھیار
بھی جلا دیئے جائیں اور جو ہتھیار جلنے کے قابل نہ ہوں ان کو ایسی جگہ دفن کر دے کہ کفار کو اطلاع نہ ہو سکے تاکہ
کافروں کی منفعت بالکل جاتی رہے۔ ولا یقسم غنیمۃ فی دار الحرب حتی یخرجها الی دار الاسلام وقال
الشافعی لا بأس بذلك واصله ان الملك للغانمین لا یثبت قبل الاحرازید الاسلام عندنا وعندہ یثبت ویبتی
علی هذا الاصل عدۃ من النساء ذکوناہا فی کفایۃ المنتہی لہ ان سبب الملك الاستیلاء اذ اودع علی مال مباح
کما فی الصیود ولا معنی للاستیلاء سوی اثبات الید وقد تحقق ولنا انہ علیہ السلام نہی عن بیع الغنیمۃ
فی دار الحرب والخلاف ثابت فیہ والقسمۃ بیع معنی فتدخل تحته ولان الاستیلاء اثبات الید الحافظۃ
والناقلۃ والثانی منعدم تقدّمہم علی الاستیقاذ ووجودہ ظاہر ثم قیل موضع الخلاف ترتب الاحکام علی القسمۃ
اذ قسم الامام لا عن اجتہاد لان حکم الملك لا یثبت بدونہ وقیل الکراہۃ وہی کراہۃ تنزیہ عند محمد فانہ
قال علی قول ابی حنیفۃ دای یوسف لا یعوز القسمۃ فی دار الحرب وعند محمد لا یقسم فی دار الاسلام و

وجہ الکراہۃ ان دلیل البطلان راجح الا انہ تقاعد عن سلب الجوارح فلا تقاعد عن ايراث الکراہۃ۔
اور دارالحرب میں امام مال غنیمت کو تقسیم نہ کرے گا یہاں تک کہ اس کو دارالاسلام میں نکال لاوے اور شافعی
نے فرمایا کہ دارالحرب کی تقسیم میں مضائقہ نہیں اور اس کی اصل یہ ہے کہ دارالاسلام میں لاکر محفوظ کر لینے سے
پہلے غنیمت میں غازیوں کی ملک ہمارے نزدیک نہیں ثابت ہوتی اور شافعی کے نزدیک ثابت ہو جاتی ہے۔ اور
اس اصل پر چند مسائل نکلے ہیں جن کو ہم نے کفایۃ المنتہی میں ذکر کیا ہے (از انجملہ اگر غازی نے غنیمت کی ہانڈی سے
دھلی کی پسینہ بھرا تو دعوئی پر نسب ثابت اور ہانڈی اس کی ام ولد ہوگی۔ اور ہمارے نزدیک نہیں از انجملہ غنیمت
کی کوئی چیز فروخت کرنا اور از انجملہ اگر کوئی غازی دارالحرب میں مر گیا تو شافعی کے نزدیک اس کا حصہ میراث ہے
اور ہمارے نزدیک نہیں ہے از انجملہ کوئی چیز تلف کر دے تو ضامن نہیں ہے اور شافعی کے نزدیک ضامن ہے۔
از انجملہ قبل تقسیم کے جو لشکر مدد کے واسطے پہنچا وہ ہمارے نزدیک مال غنیمت میں شریک ہوگا اور شافعی کے

نزدیک نہیں ہوگا۔ ع۔) اور شافعی کی دلیل یہ ہے کہ جب مال مباح پر استیلاء واقع ہو تو اس کے مالک ہو جانے کا سبب ہوتا ہے جیسے شکار پر کوئی شخص مستولی ہو گیا تو وہ اس کی ملک ہے اور استیلاء کے سوائے اس کے کچھ معنی نہیں کہ اس پر اپنا قبضہ قائم کرے اور دارالحرب کے مال غنیمت میں یہ بات ثابت ہو گئی تو وہ غازیوں کی ملک ہو گیا اور ہماری دلیل یہ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے دارالحرب میں مال غنیمت پیچھے منع فرمایا ہے۔ (یحدیث غریب ہے پائی نہیں گئی) اور دارالحرب میں مال غنیمت پیچھے میں بھی اختلاف ہے اور تقسیم کرنا بھی فی المذنبین ہے تو ممانعت کے تحت میں داخل ہوگا۔ اور اس دلیل سے کہ استیلاء یہ ہے کہ اپنا قبضہ حفاظت کرنے والا اور نقل کرنے والا قائم کرے۔ حالانکہ نقل کرنے والا قبضہ ندارد ہے کیونکہ کافروں کو ابھی قدرت ہے کہ اپنا مال ان کے ہاتھوں سے نکال لیں اور اس کا وجود ظاہر ہے (کیونکہ مسلمان ابھی ان کے ملک میں ہے تو ابھی انہیں کی قوت ظاہر ہوگی) پھر کہا گیا کہ اختلاف کا مقام یہاں ہے کہ جب امام نے بغیر اجتہاد کے مال تقسیم کیا تو بٹوارے کے احکام مسترد ہوں گے یا نہیں کیونکہ بدوں ملکیت کے احکام ملک ثابت نہیں ہوتے ہیں اور بعض نے کہا کہ اختلاف کراہت میں ہے اور امام محمد کے نزدیک یہ کراہت تنزیہی ہے۔ چنانچہ امام محمد نے سیرکیر میں کہا کہ امام ابو حنیفہ و ابو یوسف کے قول پر دارالحرب میں بٹوارہ نہیں جائز ہے اور امام محمد کے نزدیک افضل یہ ہے کہ دارالاسلام میں تقسیم کرے اور کراہت کی وجہ یہ ہے کہ تقسیم باطل ہونا راجح ہے مگر یہ دلیل جائز نہ ہونے پر مؤثر نہیں ہے تو کراہت پیدا کرنے سے کم نہ ہوگی۔ قال والرواد المقاتلة في العسكروا ولاستوائهم في السبب وهو المجاوزة او شهود الوقتة على ما عرفت وكنك اذا لم يقاتل لمرض او يفيو كالمادكونا۔ اور لشكر قتال کرنے والا اور مددگار دونوں برابر ہیں کیونکہ سبب میں دونوں یکساں ہیں اور سبب ہمارے نزدیک سرحد سے اتر جانا اور شافعی کے نزدیک معرکہ قتال میں حاضر ہونا جیسا کہ اپنے عمل پر معلوم ہو چکا ہے بہر حال اس میں اتفاق ہے کہ مددگار بھی حصہ غنیمت میں بالاتفاق لڑنے والے کے برابر ہے) اور اسی طرح اگر غازی نے بوجہ مرض وغیرہ کے قتال نہ کیا ہو تو بھی حصہ غنیمت میں برابر ہے کیونکہ سبب میں دونوں مساوی ہیں۔ واذا لحقهم الممدد في دار الحرب قبل ان يخرجوا الغنيمة الى دار الاسلام شادكم فيها خلافا للشافعي وبعد القضاء والقتال وهو بناء على ما مهندنا من الاصل وانها ينقطع حق المشاكة عند نأبائها الا حوازا وبقسمة الامام في دار الحرب اذ يبعه المقام فيها لان لكل واحد منها قيم المملك فينقطع حق شوكة الممدد۔ اور اگر غازیوں نے مال غنیمت کی سنوز دارالاسلام میں نہیں نکالا تھا کہ مددگار لشکر دارالحرب میں ان سے جاملتا تو مددگار بھی مال غنیمت میں ان کے شریک ہوں گے۔ اس میں شافعی کا اختلاف ہے اگرچہ بعد ختم جنگ کے ہو اور یہ اسی اصل پر مبنی ہے جو ہم اوپر بیان کر چکے اور ہمارے نزدیک شرکت کا حق جب ہی منقطع ہو جاتا ہے کہ غازیوں نے مال غنیمت نکال کر دارالاسلام میں محفوظ کر لیا ہو یا دارالحرب میں امام نے غنیمت تقسیم کی یا فروخت کی ہو کیونکہ کسان تینوں باتوں میں سے ہر بات سے ملکیت پوری ہو جاتی ہے تو مددگاروں کا حق شرکت منقطع ہو جائے گا۔ قال ولاحق لاهل سوق العسك في الغنيمة الا ان يقاتلوا وقال الشافعي في احد قوله لسيم لهم لقوله عليه السلام الغنيمة لمن شهد الوقتة ولانه وجد الجهاد معنى فكثيرا اسود لنا انه لم يوجد الجاهزة على قصد القتال فالعدم السبب القاهر في خبر

السبب الحقیقی دھوا القتال فیغفد الاستحقاق علی حسب حالہ فارمنا اور اجلہ عند القتال وماذا موقف علی عمرو اوتاویله ان یشہد ما علی قصد القتال۔ اور بازاری لوگوں کے واسطے غنیمت میں کچھ حق نہیں۔ لشکر کے ساتھ جو بازار ہے تو بازاریوں کے واسطے غنیمت میں کوئی حصہ نہ ہوگا۔ مگر اس صورت میں کہ یہ لوگ بھی قتال کریں (یہی قول مالک و احمد کا اور یہی ایک قول شافعی۔ ع۔ ہ) اور شافعی نے دوسرے قول میں کہا کہ ان کے واسطے بھی حصہ لگایا جائے گا۔ کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ غنیمت اس شخص کے واسطے ہے جو واقعہ قتال میں حاضر ہو۔ (رواہ ابن ابی شیبہ والطبرانی من قول عمرؓ۔ اور یہ بھی لے کہا کہ یہی صحیح ہے) اور اس واسطے کہ بازاریوں کی طرف سے فی السعی جہاد پایا گیا کیونکہ انہوں نے سوا و لشکر کو زیادہ کم دیا اور ہماری دلیل یہ ہے کہ قتال کے قصد سے ان کا سرحد سے اترنا نہیں پایا گیا تو سبب ظاہری ہمارا تو سبب حقیقی یعنی قتال مقبہ ہوگا۔ پس اگر اس نے قتال کیا تو قتال کے وقت جو اس کی حالت ہو یعنی پیادہ ہو تو پیادہ کا حصہ اور اگر سوار ہو تو سوار کا حصہ اس کا استحقاق ہوگا۔ اور شافعی نے جو حدیث روایت کی وہ حضرت عمرؓ کا قول ہے یعنی شافعی کے واسطے حجت نہیں اور تاویل اس کی یہ ہے کہ قتال کے قصد سے واقعہ جنگ میں حاضر ہو۔ وان لم تکن للامام حولة فعمل علیہا انما تمسعا من الغنائم قسمة ایداع لیجملوها فی دار الاسلام یرتجیہا منهم فیقسمہا قال العبد الضعیف ہکذا ذکر فی المختصر ولم یشترط رضاہم وهو رواية السیر الکبیر والجلد فی هذا ان الامام اذا وجد فی الغنم حولة یعمل انما تمس علیہا لان الحولة والمحمل صالحهم وکذا اذا کان فی بیت المال فصل حولة لانه مال المسلمین ویوکان للغانمیں او لیجملہم لایجبرہم فی رواية السیر الصغیر لانه ابتداء اجارۃ وصالک اذا انفقت وابتداء فی مفازۃ مع رقیقہ فعمل حولة لیجبرہم فی السیر الکبیر لانه دفع الضرر العام بتحمیل ضرر

خاص۔ اگر دار الحرب میں امام کے پاس اس قدر بازر برد آریاں نہ ہوں کہ اموال غنیمت لا دو اسے تو بطور امانت رکھنے کے غازیوں میں اس کو تقسیم کر دے تاکہ وہ لوگ دارالاسلام میں لاویں پھر سمجھوں گے واپس لے کر ان میں حصہ رسد تقسیم کر دے۔

شیخ مصنف نے کہا کہ ایسا ہی مختصر قدوری میں مذکور ہے اور اس میں غازیوں کی رضامندی کی شرط نہیں لگائی اور یہی سیر کبیر کی روایت ہے اور حاصل کلام اس مقام پر یہ ہے کہ اگر امام نے مال غنیمت میں ایسی بار برداریاں پائیں جن پر مال غنیمت لادلی جائے تو انہیں پر لا ذکر دارالاسلام میں لاوے کیونکہ بار برداری مع مال کے غازیوں کا ہے۔ اور اس طرح اگر بیت المال میں دارالاسلام پر داریاں ہوں تو بھی یہی کرے کیونکہ وہی مسلمانوں کا مال ہے اور اگر بار برداریاں غازیوں یا بعض کی ہوں تو یہ صغیر کی روایت میں ان پر جبر نہیں کر سکتا کیونکہ یہ اجرائی اجارہ ہے اور ایسا ہو گیا جیسے جنگ میں کسی کا جانور مر گیا اور اس کے ساتھی کے پاس اس کی حاجت سے شاید ایک جانور ہے تو اس پر کمرہ کے واسطے جبر نہیں کر سکتا۔ اور سیر کبیر کی روایت میں غازیوں پر جبر کرے گا کیونکہ خاص ضرر اٹھانے میں عام ضرر مدور ہوتا ہے۔ ولا یجوز بیع الغنائم قبل القسمة فی دار الحرب لانه لا ملک قبلہا وبقیہ خلاف الشافعی وبقیہ البیان الاصل اور دار الحرب میں تقسیم سے پہلے اموال غنیمت بیچنا نہیں جائز ہے کیونکہ اس سے پہلے ملک نہیں ہے اور اس میں شافعی ۴۴ کا اختلاف ہے اور اصل بنا اختلاف کو ہم بیان کر چکے۔ ومن مات من الغنائم فی دار الحرب فلا حق لہ

فی الغنیۃ ومن مات منهم لید اخر اجہا الی دادا الاسلام فتصیہ لودثہ لان الادث یجوز فی الملک ولا ملک قبل العزل
وانما الملک بعدہ وقال الشافعی من مات منهم بعد استقرار الہزمیۃ لورث نصیبہ لقیام الملک فیہ عندہ وقد بینا
اور غازیوں میں جو شخص دار الحرب میں مر گیا تو غنیمت میں اس کا کچھ حق نہیں ہے تو دارالاسلام میں غنیمت
محفوظ ہو جانے کے بعد جو غازی مرا اس کا حصہ اس کے دار ثلثوں کی میراث ہے کیونکہ میراث تو ملکیت میں
جاری ہوتی ہے اور احراز سے پہلے ملک نہیں ہے بلکہ بعد احراز کے ملک ہوتی ہے اور شافعی نے فرمایا
کہ کافروں کی ہزیمت پوری ہونے کے بعد جو غازی مرا اس کا حصہ میراث ہوگا۔ کیونکہ شافعی کے نزدیک
اس میں غازی کی ملکیت ثابت ہوگئی اور ہم اس اصل کو ادر بیان کر چکے ہیں۔ قال ولایاس بان یعلف العسکر
فی دار العوب ویاکلوا مما وجدوا من الطعام قال العبد الضعیف ارسل ولم یقید بالحاجۃ وقد شرطھا فی روایۃ
ولم یشرطھا فی الاخری وجہ الاولی انہ مشترک بین الغنائین فلا یباح الانتفاع بہ الا للحاجۃ کما فی الثیاب والدواب
وجہ الاخری قولہ علیہ السلام فی خیبر کولھا واعلفوها ولان الحكم یدار علی ذلیل الحاجۃ وھو کونہ فی دار الحرب لان الغازی
لا یتصحب قوت نفسه وعلف ظھرہ مدۃ مقامہ فیھا والمیرۃ منقطعۃ بقی علی اصل الاباحۃ للحاجۃ بخلاف السلاح
لانہ یتستحبۃ فالتعمد دلیل الحاجۃ وقد قس الیہ الحاجۃ فیعتبر حقیقتھا فیستحل ثم یدفع فی الغنم اذا استغنی عنہ طالب العہ
مثل السلاح والطعام کاغیز والصحرو وما یتستعمل فیہ کاسمن والایت۔ اور مضائقہ نہیں کہ دار الحرب میں لشکر کو چارہ دین
اور اناج وغیرہ جو کچھ طعام پادیں کھاویں اور اس روایت میں یہ قید نہیں لگائی کہ بغیر ورت ایسا کریں اور سیر صغیر
کی روایت میں بشرط ضرورت صہ جائز ہے اور سیر کبیر میں ضرورت شرط نہیں ہے۔ اور پہلی روایت کی وجہ یہ ہے
یہ مال سب مجاہدین میں مشترک ہے تو اس سے انتفاع مباح نہیں ہے مگر جبکہ ضرورت ہو جیسے کپڑوں اور
چوپاؤں میں ہے۔

اور دوسری روایت کی وجہ یہ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے طعام خیبر کے بارہ میں فرمایا کہ تم اس
کو کھاؤ اور اپنے جانوروں کو کھاؤ اور اس کو لاؤ مت لے جاؤ۔ اور اس دلیل سے کہ حکم کا مدار دلیل حاجت پر ہے
اور دار الحرب میں ہونا دلیل حاجت ہے کیونکہ غازی اپنے ساتھ اپنا کھانا اور اپنے جانوروں کا چارہ وہاں رہنے کی مدت
مک ساتھ نہیں لے جاتے ہیں۔ اور اناج کی رسد وہاں پہنچنا منقطع ہے تو بوجہ ضرورت اصل اباحت باقی رہی بخلاف
ہتھیاروں کے کیونکہ غازی ان کو اپنے ساتھ لے جاتا ہے تو حاجت کی دلیل جاتی رہی اور کبھی ہتھیاروں کی بھی حاجت
ہوتی ہے تو حقیقی حاجت معتبر ہے پس ہتھیار کو استعمال میں لاوے۔ پھر جب اس کے کام سے فارغ ہو تو مال
غنیمت میں واپس کر دے اور جانور کا حکم مثل ہتھیاروں کے ہے اور طعام ہے مراد ماند روٹی و گوشت اور بھی اور
تیل وغیرہ کے ہے۔ قال ویستعمل المعطب فی بعض النسخ الطیب۔ اور کپڑیوں کو جلانے کے کام میں لاویں اور بعض نسخوں میں
ہے کہ خوشبو عطر وغیرہ اپنے کام میں لاویں۔ ویذہنوا بالذہن ویقتوا بہ الدایۃ لئلا یسلس الحاجۃ لہ جمیع ذلک۔ اور ان کو اختیار ہے
کہ تیل کو استعمال میں لاویں اور جانور کے پیروں میں لگاویں کیونکہ اس سب کی حاجت پائی جاتی ہے۔ ویقتلوا ما یجدون من
السلاح کل ذلک بلا تسبیۃ وتاویلہ اذا احتاج الیہ بان لم یکن لہ سلاح وقد بینا۔ اور جو ہتھیار پادیں اس کو لے کر اس کے ذریعے قتال
کریں اور یہ سب بغیر تقسیم کے مباح ہے۔ اور اس کے معنی یہ ہیں کہ غازی کو اس ہتھیار کی ضرورت ہو مثلاً اس کے پاس
ہتھیار نہ ہو اور ہم اس کو بائیں میں بیان کر چکے ہیں۔ ولا یجوز ان یتبعوا من ذلک شئ ولا یتجولوا فی الملک ولا ملک علی ما

قد متناہ وانما هو باحة وصانكنا سباح له الطعمر وقوله ولا تقولونه اشارة الى انهم لا يبيعونه بالذهب والفضة والعروض لانه لا ضرورة الى ذلك فان باعه احدهم رد الفضة الى الفينة لانه بدل عين كانت للجماعة واما الشيا ب والتمتع فكلوا الانتفاع بها قبل القسمة من غير حاجة للاشتراك الا انه يقسم الامام بينهم في دار الحرب اذا احتاجوا الى الشيا ب والدواب والتمتع لان المعوم يستباح للضرورة فكلوا والى وهذا لان حق المدد محتمل وحاجة هؤلاء متيقن بها لان اوله بالرعاية ولم يذكروا القسمة في السلاح ولا نوق بالحقيقة فانه اذا احتاج واحدا لبيع له الانتفاع في الفصلين فان احتلج الكل يقسم في الفصلين بخلاف ما اذا احتلجوا الى المبنى حيث لا يقسم لان الحاجة اليه في فصول العدا فح - اور یہ نہیں جائز ہے کہ ان چیزوں میں سے کسی کو بعوض سونے چاندی کے فروخت کریں اور نہ ان کو اپنے واسطے مالی ذخیروہ کریں کیونکہ بیع تو ملکیت پر ہوتی ہے۔ اور قبل احراز کے ملکیت مندر رہے۔ اور یہ استعمال بطور اباحت ہے تو ایسا ہو گیا جیسے کسی کے واسطے طعام مباح کر دیا گیا۔ اور قدری نے جو یہ فرمایا اور نہ اپنے واسطے ان کو مالی ذخیروہ کریں، اس میں اشارہ ہے کہ سونے چاندی کی طرح اسباب کے عوض بھی فروخت نہیں کریں گے کیونکہ اس کی کچھ ضرورت نہیں ہے پھر اگر کسی نے فروخت کیا ہو تو اس کے دام کے کمال غنیمت میں واپس کرے کیونکہ یہ عوض ایسے مال میں کا ہے جس میں ایک جماعت کا حق ہے رہا کپڑے و متاع سے انتفاع اٹھانا قبل تقسیم کے بدون حاجت کے مکروہ ہے کیونکہ اس میں سب غازیوں کا اشتراک ہے لیکن اگر غازیوں کو کپڑے و جانور و متاع کی حاجت پڑے تو امام دار الحرب میں ان کے درمیان تقسیم کر دے کیونکہ ضرورت کی وجہ سے حرام چیز مباح ہو جاتی ہے تو مکروہ بدرجہ اولی مباح ہو جائے گی۔ اور یہ اس وجہ سے ہے کہ دارالاسلام سے مدد آنا امر احتمال ہے اور جو غازی بالفعل موجود ہیں ان کی حاجت یقینی ہے تو انہیں کی رعایت اولی ہے اور امام محمد نے ہتھیاروں میں تقسیم کا ذکر نہیں کیا اور درحقیقت کپڑے و ہتھیاروں میں کچھ فرق نہیں ہے۔ چنانچہ اگر بعض کو احتیاج ہو تو اس کو کپڑے و ہتھیار دونوں کو امام تقسیم کر دے گا بخلاف اس کے اگر کپڑی ہوئی عورتوں کی ضرورت ہوئی تو تقسیم نہیں کرے گا کیونکہ یہ ضرورت اصلی نہیں بلکہ ضرورت فرائد میں سے ہے پس معلوم ہوا کہ طعام و نان و تیل و کپڑے و ہتھیاروں کی ضرورت اصلی ہے۔ قال ومن اسلم منهم معناه في دار الحرب احرازيا سلامه نفسه لان الاسلام يثاب في ابتداء الاستوقاف واولاده الصغار لانهم مسلمون بالسلامه تبعاً لوال مال هو في يده لقوله عليه السلام من اسلم على مال خطفه ولانه سبقت يده الحق فيقاله يده الظاهر غلبة اذ وصية في يد مسلم اذ في يده مبيعة معتومة ويذكر كذا۔ اور کافروں میں سے جو شخص کہ دار الحرب میں مسلمان ہو گیا تو اس نے اپنے اسلام کی وجہ سے ایک تو اپنی جان کو محفوظ کر لیا کیونکہ اسلام کے ساتھ ابتدائی ملوک ہونا ممکن نہیں ہے اور دوم اس نے اپنی نابالغ اولاد کو بھی محفوظ کر لیا کیونکہ وہ اپنے باپ کے اسلام کے تابع ہو کر مسلمان ہیں۔ اور اس نے ایسے مال کو بھی محفوظ کر لیا جو اس کے قبضہ میں ہے کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جو شخص اسلام لایا کسی مال پر یعنی مال اس کے پاس ہے تو یہ مال اسی کا ہے۔ رواہ سعید ابن منصور بامتناد مصعب مرسل او ابوداؤد و احمد۔ اور اس دلیل سے کہ غازیوں کے قبضہ سے پہلے اس کا حقیقی قبضہ اس مال پر باقی ہے اور اس نے اپنے مال کو بھی بچا لیا جو کسی مسلمان یا ذمی کے پاس و دیلت ہے کیونکہ اس مال پر قبضہ عمرہ مصعب ہے اور جبکہ پاس و دیلت ہے اس کا قبضہ مانند قبضہ مالک کے ہے۔ نان ظہور نا علی دار الحرب فغزاة فی وقال الشافعی جھولہ لانہ فی یدک فضا کا المنقول ولنا ان التقاضي ید اهل الدار سلطانها اذ هو من جملة دار الحرب فلم یکن فی یدہ حقیقة و قبل هذا قول ابی حنیفة و ابی یوسف الاخرونی قول محمد و هو قول ابی یوسف الدل هو کفیرہ من الاموال بنا علی ان الید حقیقة لا یثبت علی العقار حندا و عند محمد یثبت۔ اور اگر ہم لوگ

دار الحرب پر غالب ہوئے تو اس کا غیر منقولہ مال سب مال غنیمت ہو جائے گا اور امام شافعی (مالک اور احمد) نے کہا کہ غیر منقولہ بھی اسی کا ہوگا کیونکہ وہ اس کے قبضہ میں ہے تو مثل مال منقولہ کے ہو گیا۔ اور بخاری دلیل ہے کہ مال غیر منقولہ بادشاہ دار الحرب و اہل ملک کے قبضہ میں ہے کیونکہ یہ اراعتی بھی منجملہ دار الحرب کے ہے تو درحقیقت اس کے قبضہ میں نہ ہوا۔ اور بعض نے کہا کہ غیر منقولہ کا غنیمت ہونا ابو حنیفہ کا قول اور دوسرا قول امام ابو یوسف کا ہے اور ابو یوسف کے قول اول اور قول محمد میں غیر منقولہ بھی مثل دیگر اموال کے ہے اور یہ اختلاف اس بناء پر ہے کہ غیر منقولہ پر ابو حنیفہ و ابو یوسف کے نزدیک حقیقی قبضہ نہیں ثابت ہوتا ہے اور امام محمد کے نزدیک ثابت ہوتا ہے۔ و ذلک فی اندھا کافرة حویة لا تتبعہ فی الاسلام۔ اور اس نو مسلم کی زوجہ بھی مال غنیمت میں ہو جائے گی کیونکہ یہ کافرہ حریرہ عورت ہے جو اسلام میں اپنے شوہر کی تابع نہیں ہوگی۔ و کن حملها فی خلافہ لاشافی و هو یقول انہ مسلم تبعاً کا المتفصل ولنا انہ جزا ھایق یرقھا والسمو صل للمملک تبعاً لظہیر بخلاف المتفصل لانہ حوالہ عدم العیۃ عند ذلک۔ اور اس عورت کا حمل بھی مال غنیمت ہوگا یعنی شوہر اگرچہ مسلمان ہو گیا لیکن اس کی زوجہ کافرہ کو جو حمل ہے وہ مثل اس کی زوجہ کے مال غنیمت ہو جائے گا۔ اور اس میں امام شافعی کا اختلاف کہتے ہیں وہ کہتے ہیں کہ وہ اپنے باپ کے تابع ہو کر مسلمان قرار پاوے گا جیسے وہ بچہ جو پیدا ہو چکا ہے مسلمان شمار ہوتا ہے۔ اور بخاری دلیل یہ ہے کہ حمل ابھی اس عورت کا مزد ہے تو عورت کے رقیق ہونے کے ساتھ وہ بھی رقیق ہو جائے گا اور مسلمان اس قابل ہوتا ہے کہ دوسرے کے تابع ہو کر بملوک ہو جائے بخلاف اس بچہ کے جو پیدا ہو چکا ہو کہ وہ آزاد ہے۔ کیونکہ عورت کے پیٹ سے جدا ہوجانے کے بعد جزئیات باقی نہیں رہی۔ و اولادہ اکبار فی لانہم کفار حویون ولا تبعیۃ۔ اور اس کی بالغ اولاد بھی مال غنیمت ہو جائے گی کیونکہ یہ لوگ حربی کافر ہیں اور ان میں تابع ہونا نادر ہے۔ ومن قاتل من عبیدہ فی لانہ لما تہود علی مولادہ تخرج من یدہ فصار تبعاً لاهل دار ھمہ اور اس کے غلاموں میں سے جس نے قتال کیا ہو وہ بھی مال غنیمت ہے کیونکہ جب اس نے اپنے مولیٰ سے تہود کیا تو اس کے قبضہ سے نکل گیا تو دار الحرب والوں کے تابع ہو گیا۔ و ما کان من مالہ فی ید حربی نہوی غصباً کان اذ ولعہ لان یدہ یست بمعصۃ۔ اور اس نو مسلم کا جو مال کسی حربی کے قبضہ میں ہو وہ مال غنیمت ہے خواہ بطور غصب ہو خواہ بطور ولایت ہو کیونکہ حربی کا قبضہ کچھ قبضہ محرم نہیں ہے۔ و ما کان غصباً ید مسلم اذ ھو نہوی معتمد ابی حنیفہ و قال محمد لا یكون فیا تال العبد الضعیف رحمہ اللہ کن اذ کو محمد الاختلاف فی السیو الکبیر و ذکر وفی شروح المباح الصغیر قول ابی یوسف مع قول محمد لھما ان المال تابع للنفس وقد صارت معصومۃ یا لا سلام فیتبعھا مالہ فیھا ولانہ مال مباح فی مملک بالاستیلا، والنفس لم تصر معصومۃ یا لا سلام الا تری انھا لیست بمعصومۃ الا انہ عموم التعوض فی الاصل لکونہ مکلفاً و اباحۃ التعرض بعارض شوہ وقد اندفع بالاسلام بخلاف المال لانہ خلق عرضۃ لامتحان فکان محلاً للمملک ولیست فی یدہ حکماً فلم تثبت العصمۃ۔

اور اس نو مسلم کا جو کچھ مال کسی مسلمان یا ذمی کے قبضہ میں بطور غصب ہو وہ امام ابو حنیفہ کے نزدیک مال غنیمت ہے۔ اور امام محمد کے نزدیک غنیمت نہیں ہوگا۔ شیخ مصنف نے کہا کہ امام محمد نے یہ کہیں میں اسی طرح اختلاف ذکر کیا ہے اور جاح صغیر کے شارحین نے امام ابو یوسف کو امام محمد کے ساتھ بیان کیا ہے یعنی صاحبین کے

نزدیک غنیمت نہیں ہوگا۔ اور صاحبین کی دلیل یہ ہے کہ مال اس کے نفس کے تابع ہے حالانکہ اس کا نفس مجموعہ اسلام کے معصوم محفوظ ہو گیا تو مال بھی اس کے تابع ہو کر محفوظ ہو گیا اور امام ابو حنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ مال دراصل مباح ہے تو غلبہ کرنے سے وہ ملک میں آجاتا ہے تو غالب ہو کر ملک میں آجائے گا اور اس کا نفس کوئی قیمتی چیز نہیں ہے لیکن دراصل اس سے تعرض کرنا حرام ہے کیونکہ وہ مکلف ہے اور تعرض جہاد مباح ہونا بسبب شرارت کفر کے تھا حالانکہ اس کے مسلمان ہوجانے سے دفع ہو گیا بخلاف مال کے کیونکہ وہ اس واسطے پیدا کیا گیا ہے کہ متبذل طور پر کام میں لایا جاوے تو وہ ملک میں آنے کے قابل ہے اور وہ حکماً اس کے قبضہ میں بھی نہیں ہے تو اس کا محترم ہونا ثابت نہ ہوا۔ واذن خروج المسلمون من دار المحبوب لم یجوز ان یغلبوا من الغنیمة ولایا کھوا منھا لان الضرورة قد ارتفعت والاباحة باعتبارها ولان الحق قد تاحک حتی یورث نصیبہ ولاکذا قبل الاخراج الى دار الاسلام اور جب مسلمان لوگ دار الحرب سے نکل آویں تو جائز نہیں کہ غنیمت میں سے اپنے جانوروں کو چارہ کھلاویں اور نہ خود اس میں سے کھاویں۔ کیونکہ ضرورت جاتی رہی اور اباحت باعتبار ضرورت تھی اور اس دلیل سے کہ غنیمت میں مسلمانوں کا حق زیادہ مضبوط ہو گیا حتیٰ کہ اب جو کوئی مرے تو اس کا حصہ میراث ہونے لے اور دار الحرب سے نکلنے سے پہلے یہ حال نہیں ہے۔ ومن فضل معہ علف او طعام مردہ الے الغنیمة۔ اور جس غازی کے پاس چارہ دانہ یا اناج بچ رہا ہو وہ مال غنیمت میں واپس کر دے۔

معناه اذا لم یقتسم۔ اس کے معنی یہ ہیں کہ جب تقسیم نہ کیا گیا ہو تو یعنی اگر امام نے اناج وغیرہ دار الحرب میں تقسیم کر لیا ہو تو واپس کی ضرورت نہیں ہے اور اگر تقسیم نہ کیا ہو اس وجہ سے کہ ضرورت نہیں تھی تو غازیوں نے غدار ضرورت کے دار الحرب میں بطور مباح استعمال کیا تھا جب وہاں سے دارالاسلام میں نکل آئے تو جو کچھ جس کے پاس بچ رہا ہو وہ اس کو غنیمت میں واپس کر دے۔ وعن الشافعی مثل قولنا۔ اور امام شافعی سے ایک روایت مثل ہمارے قول کے ہے۔ ومعناه انه لا یجوز اعتبارا بالمتلصص۔ اور شافعی سے دوسری روایت یہ کہ واپس نہیں کرے بقیاس متلصص کے نہ متلصص وہ شخص جو بطور چور کے دار الحرب میں جا کر کافروں کا مال نکال لایا ہو یعنی اگر ایک یا دو آدمی جن کو قوت منعت نہیں ہے بدو ن اجازت امام کے دار الحرب میں گیا اور وہاں سے کچھ چیز و مال لایا تو یہ اسی کے واسطے ہے اس میں سے پانچواں حصہ نہیں لیا جائے گا۔ اس واسطے کہ وہ غنیمت نہیں ہے کیونکہ غنیمت وہ ہے جو قہر سے لے جاوے مع اجازت امام کے اور یہ مال ایسا نہیں بلکہ گویا مباح چیز ہے جس پر اس ایک آدمی کا ہاتھ پہنچتا ہے۔ جیسے دارالاسلام کے شکار مباح کا حال ہے کہ جس نے اس کو پہلے پکڑا اسی کا مال ہو گیا۔ تو یہ دانہ و اناج بھی اسی غازی کے واسطے خاص ہے۔ ولنا ان الاختصاص ضرورة الحاجة وقد مر الت۔ اور ہماری دلیل یہ ہے کہ اختصاص تو بجزورت حاجت تھا اور اب حاجت زائل ہو گئی نہ یعنی یہ دانہ و اناج اس غازی کے واسطے بجز ضرورت دار الحرب کے خاص تھا ورنہ وہ سب کا مال غنیمت ہے اور اب ضرورت نہیں رہی تو غنیمت میں واپس دے۔ بخلاف المتلصص لانه کان احق به قبل الاموال فکذا بعدہ بخلاف متلصص کے کہ اس نے جو کچھ کیا وہ دارالاسلام میں لانے سے پہلے بھی خود ہی اس کا مستحق تھا تو دارالاسلام میں لانے کے بعد بھی اسی کا حق ہے پس اس پر قیاس نہیں ہو سکتا۔ وبعد القسمة تصدقوا به ان کاوا اغنیاء و مشغوا به ان کاوا عیال۔ اور اگر دار الحرب میں یہ غلام نے ان میں تقسیم کر دیا تھا پھر دار الحرب سے نکلنے کے بعد کچھ بچا ہوا پس اگر خود تو اگر

تو بچے ہوئے کو صدقہ کریں اور اگر محتاج ہوں تو اس سے خود نفع اٹھا دیں فے کیونکہ دارالحرب کی تقسیم بلحاظ ضرورت کے تھی اور جب دارالحرب سے نکلنے کے بعد باقی رہا تو معلوم ہوا کہ اس قدر غلہ اس کو بلا ضرورت ملا ہے پس وہ اس کو روانہ نہیں ہے بلکہ اس میں غازیوں کا حق ہے لیکن اگر مرد محتاج ہے تو اس سے نفع اٹھا کے لانہ صادی حکم البقعة لتعدد الودعی الغنیں۔ کیونکہ یہ غلہ لفظ کے حکم میں ہو گیا اس واسطے کہ غازیوں کو واپس دینا محال ہے فے رہا یہ مسئلہ کہ اگر دارالاسلام میں لانے کے بعد بچا ہوا غلہ انہوں نے غنیمت میں واپس نہ کیا بلکہ خود صرف کر ڈالا تو اس کا جواب فرمایا۔ فان کالما استغنوا به بعد الاحراز وقد قبضتہ الے الغنمان کان لہم بقسم۔ پھر اگر دارالاسلام میں لانے کے بعد بچے ہوئے غلہ سے خود انتفاع اٹھایا ہو تو اس کی قیمت مال غنیمت میں واپس کریں بشرطیکہ دارالحرب میں امام نے غلہ کی تقسیم نہ کی ہو۔ وان قسمت الغنیمۃ فالغنی یتصدق بقیۃہم والفقیر لاشئ علیہ لقیام القیۃ مقام الامل فاخذ حکمہ۔ اور اگر دارالحرب میں یہ مال ان لوگوں میں تقسیم کر دیا گیا ہو تو تو گھر پر واجب ہے کہ جو بچا ہوا غلہ خرچ کر ڈالا ہے اس کی قیمت فقروں کو صدقہ کر دے اور اگر خود فقیر ہو تو اس پر کچھ صدقہ کرنا لازم نہیں ہے کیونکہ اس کی قیمت بجائے اصل کے قائم ہے تو اصل کا حکم لے لیا فے یعنی اگر بچا ہوا غلہ موجود ہوتا تو محتاج کو جائز تھا کہ اپنے خرچ میں لا دے اور صدقہ نہ کرے اسی طرح اس کا قائم مقام اس کی قیمت ہے وہ بھی صدقہ کرنے کو مجبور نہیں ہے بلکہ گویا اس نے اصل غلہ کو خرچ کیا۔

یہ فصل مال غنیمت کو تقسیم کرنے کے بیان میں ہے۔ قال ویقسم الامام الغنیمۃ فیخرج خمسہا۔ لقولہ تعالیٰ فان للہ خمسہ وللرسول استثنیٰ الخمس۔ قدوری نے فرمایا کہ امام مال غنیمت کو تقسیم کرے۔ پس غنیمت میں سے پانچواں حصہ نکال لے کیونکہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا فان للہ خمسہ الا یہ۔ یعنی غنیمت میں سے اللہ تعالیٰ کے واسطے پانچواں حصہ ہے اور رسول کے واسطے پس پانچواں حصہ مستثنیٰ کیا فے یہ دسواں پارہ شروع میں ہے اور اللہ تعالیٰ نے انانام پاک صرف تقسیم و تکمیل کے واسطے ذکر فرمایا۔ اور مرد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم و اہل قرابت و یتیم بچہ و مساکین و ابن السبیل ہیں۔ جیسا کہ آیت میں مصرح ہے۔

الحاصل تقسیم کا کام خود امام کرے اور اول اس میں سے پانچواں حصہ نکال لے۔ ویقسم امر بۃ اخماس بین الغناین۔ اور باقی چار پانچویں حصے غنیمت حاصل کرنے والوں کے درمیان تقسیم کر دے فے یعنی کل غنیمت کے پانچ حصہ کر کے ایک حصہ نکال لے اور باقی چار حصے غازیوں میں اس طرح تقسیم کرے جیسے آئینہ مذکور ہوگا۔ غرض کہ باقی چار حصہ سب غازیوں کے ہیں۔ لانہ علیہ السلام قسمہا بین الغناین۔ کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے ان چار حصوں کو غناین میں تقسیم کر دیا فے چنانچہ طبرانی کی طویل حدیث ابن عباس میں مرفوع ہے کہ پانچواں حصہ نکالنے کے بعد باقی کو غناین میں تقسیم کیا و رواہ الطبری عن قتادہ مرسلہ۔ ثم للفقارس سہمان وللراجل سہم۔ عند ابی حنیفہ رحمہ۔ پھر سوار کے واسطے اس میں سے دو حصہ اور پیدل کے واسطے ایک حصہ ہے یہ امام ابوحنیفہ کا قول ہے۔ وقال للفقارس ثلثۃ اسہم وھو قول الشافعی۔ اور سوار کے واسطے تین سہام ہیں اور یہی شافعی کا قول ہے فے اور یہی مالک و احمد و اکثر اہل علم کا قول ہے اور امام محمد نے آثار میں ابوحنیفہ کے اسناد سے حضرت عمر رضی اللہ عنہ کا اپنی خلافت میں اس تقسیم پر راضی ہونا کہ سوار کو دو حصہ اور پیدل کو ایک حصہ ہے

روایت کیا۔ پھر کہا کہ یہی ابو حنیفہ رحمہ کا قول ہے لیکن ہم اس کو نہیں لیتے ہیں بلکہ ہمارے نزدیک سوار کے واسطے تین حصے ہیں اور پیدل کے واسطے ایک حصہ ہے۔ ہمارے ابن عمر رضی اللہ عنہما ان النبی علیہ السلام اسہم للفارس ثلثۃ اسہم وللراجل سہما۔ اس دلیل سے جو ابن عمر رضی اللہ عنہما نے روایت کی کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے سوار کے واسطے تین حصے دیئے اور پیدل کے واسطے ایک حصہ دیا۔ رواہ البخاری ومسلم والبوداد والترمذی و ابن ماجہ۔ تہ ولان الاستحقاق بالغناء۔ اور اس دلیل سے کہ استحقاق غنیمت بقدر کفایت ہے نہ یعنی لڑائی میں جس قدر جس کی ذات سے کفایت حاصل ہو اسی قدر وہ غنیمت کا مستحق ہے۔ وغناؤ علی ثلثۃ امثال الراجل۔ اور سوار کا تین پیدلوں کے برابر کفایت کرنا ثبوت ہوتا ہے۔ لانہ انکود الفرو والنبات کیونکہ سوار تو حملہ کرنے اور بھاگ جانے اور ثابت رہنے کے واسطے کافی ہے۔ والراجل للنبات لا غیر۔ اور پیدل صرف ثابت رہنے کے واسطے ہے کچھ اور نہیں کر سکتا۔ یعنی پیدل جہاں ہے وہاں سے آدمی کی حرکت سے زیادہ اس سے کوئی کفایت نہیں ہو سکتی ہے بخلاف سوار کے کہ اس نے فوراً حملہ کر کے دشمن کو بھگایا اور ضرورت ہوئی تو خود فوراً پلٹ کر پیدل کی مدد کو آ گیا اور جب موقع ہوا تو اپنی جگہ سے لڑتا رہا اور یہ بات پیدل سے ممکن نہیں ہے۔ پس جب پیدل سے تین گونہ وہ زیادہ کافی ہے تو پیدل سے سہ حصہ غنیمت کا مستحق ہے۔ ولابی حنیفۃ رحمہ ماروی ابن عباس عن النبی علیہ السلام اعطی للفارس سہمین وللراجل سہما۔ اور ابو حنیفہ رحمہ کی وہ دلیل ہے جو ابن عباس رضی اللہ عنہ نے روایت کی کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے سوار کو دو حصہ دیئے اور پیدل کو ایک حصہ دیا۔ لیکن ابن الہمام نے کہا کہ یہ حدیث ابن عباس سے غریبہ ہے یعنی پان نہیں جاتی ہے۔ بلکہ اسحق بن راہویہ نے مستند میں اس کے خلاف روایت کی کہ حدیثنا محمد بن الفضل بن غزوان ثنا النجاج عن ابی صالح عن ابن عباس رضی اللہ عنہما قال اسہم رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم للفارس ثلثۃ اسہم وللراجل سہما۔ یعنی ابن عباس نے کہا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے سوار کے واسطے تین سہام دیئے اور پیدل کے واسطے ایک حصہ دیا۔ وروی نحوه بطریق اخر عنہ۔ مف۔ یہی طبرانی وغیرہ کی روایت میں ہے۔ لیکن مصنف نے حدیث ابن عباس کو کہیں پایا حتی کہ اس پر جزم کیا اور کہا۔ فتعارض فعلا۔ پس آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے دونوں فعل متعارض ہوئے۔ ایک وہ کہ ابن عمر رضی اللہ عنہ نے روایت کیا اور دوم جو ابن عباس نے روایت کیا لیکن ایک معلوم ہوا کہ اول تو صحیح میں موجود ہے اور دوم روایت ابن عباس کا ثبوت نہیں ہوتا علاوہ اس کے جو ابوداؤد کی حدیث مجمع بن جاریہ و روایت طبرانی وابن مردویہ وغیرہ میں آیا وہ منصف و دوم و جرح سے خالی نہیں تو معارضہ قائم نہ ہوگا کیونکہ اصول میں مقرر ہوا کہ معارضہ کے واسطے قوت میں مساوات شرط ہے۔ مقع۔ لیکن مصنف نے اس کو معارضہ قرار دیا اور فرمایا۔ فیرجع الی قولہ۔ یعنی جب معارضہ فعل ظاہر ہوا تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے قول کی طرف رجوع کیا جائے گا۔ اور فعل سے استدلال بوجہ معارضہ کے نہیں ہو سکتا۔ وقد قال علیہ السلام للفارس سہمان وللراجل سہما۔ اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ سوار کے واسطے دو حصہ اور پیدل کے واسطے ایک حصہ ہے۔ لیکن ابن الہمام وغیرہ نے کہا کہ یہ روایت متقی ہے اور جس نے کہا کہ ابن ابی شیبہ نے روایت کی اس کی غلطی ہے۔ بالجلد مصنف کی غرض یہ ہے کہ حدیث ابن عمر رضی اللہ عنہ اول ہے۔ کیف وقد روی عن ابن عمر ان النبی علیہ السلام قسم للفارس سہمین وللراجل سہما۔ اور کیونکہ تاویل نہ ہو جائے کہ خود ابن عمر

رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے سوار کے واسطے دو حصہ اور پیدل کے واسطے ایک حصہ دیا ہے اس کو ابن ابی شیبہ و دارقطنی نے بطریق متعدد روایت کیا اور یہ اسانید ثقافت ہیں۔ لیکن بعض نے بعض سے مخالفت کی ہے اور حق یہ ہے کہ اہلبیت و اقویٰ کی روایت ابن عمرؓ سے یہی ہے کہ سوار کو دو حصہ اور پیدل کو ایک حصہ دیا ہے۔ و اذا قعدت دوايتاه تروح دواية فدية۔ اور جب ابن عمر رضی اللہ عنہ کی دونوں روایتیں باہم متعارض ہوئیں تو دوسرے صحابی کی روایت مرجح ہوئی ہے یعنی ابن عباسؓ کی روایت کو ترجیح ہوئی۔ لیکن محققین کہ ابن عباسؓ کی روایت میں بھی اسحق بن راہویہ نے سوار کے واسطے تین حصہ روایت کئے تھے اس سے بھی استدلال نہیں ہو سکتا علاوہ اس کے ابن عمر رضی اللہ عنہ کی روایت اولیٰ تو صحیح بخاری و صحیح مسلم وغیرہ میں ہے اور دوسری روایت مصنف ابن ابی شیبہ و دارقطنی میں ہے اور صحیحین کی روایات اصح و اقویٰ ہیں پھر معارضہ نہ رہا۔

شیخ ابن الہمام نے جواب دیا کہ جب ابن ابی شیبہ کے اسناد میں ثقات منہل روایت بخاری ہیں تو ہم اس کو نہیں مانتے کہ صحیحین مطلقاً مقدم ہیں چنانچہ ہم اس کو کوئی مرتبہ بیان کر چکے ہیں بلکہ قوت اسناد کا اعتبار ہے۔ چنانچہ ابن ابی شیبہ نے کہا کہ حدیث ابو اسامہ وابن نمیر قالوا شاعبد اللہ عن نافع عن ابن عمر عن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم جعل للفقارس سبعین دلوًا جل سہما۔ یہ اسناد ثقات صحیحین ہے اور دارقطنی نے کہا کہ ابو یزید ثمالی اور یزید بن ابی اسامہ نے کہا کہ میرے نزدیک یہ ابن ابی شیبہ کا وہم ہے کیونکہ احمد بن حنبل و عبد الرحمن بن بشر وغیرہما نے ابن غیر سے اس کے خلاف روایت کیا۔ اور ابو اسامہ سے بھی اس کے خلاف مروی ہے یعنی للفقارس ثلثہ اسہم۔ یعنی سوار کو دو حصہ کی جگہ تین حصہ روایت ہیں۔ لیکن نعیم نے عبد اللہ بن المبارک سے اوپر کے اسناد سے سوار کے واسطے دو حصہ روایت کئے۔ ابن الہمام نے کہا کہ نعیم ثقہ اور ابن المبارک ثابت ہیں۔ پھر متابعت میں دارقطنی نے یونس بن عبد الاعلیٰ ثنا ابن وہب الخیر نے عبد اللہ بن عمر راجع اور حجاج ابن منہال ثنا حماد بن سلمہ ثنا عبد اللہ بن داود روایت کی کہ سوار کے واسطے دو حصہ اور پیدل کے واسطے ایک حصہ ہے۔ پس اسی پر شیخ ابن الہمام نے زور دیا کہ یہ روایت ثابت ہے اور اسناد ثقہ ہے۔ پس اگر دوسری روایت جتنی سوار کے واسطے تین حصہ ہیں اصح مانی جاوے تو بھی ان دونوں کو مستغنی کرنا بہتر ہے بہ نسبت اس کے کہ ایک کو متروک کیا جاوے لہذا ہم نے دونوں میں اس طرح توفیق دی کہ اصل تقسیم یہ ہے کہ سوار کے واسطے دو حصہ اور پیدل کے واسطے ایک حصہ ہو اور جس روایت میں سوار کے واسطے تین حصہ ہیں وہ بطور عطیہ نقل کی ہے اور رہا یہ تکیاس کہ پیدل کے نسبت سوار سے سہ چند کفایت ہوتی ہے کیونکہ سوار میں کرد و فریاد زیادہ ہے تو اس کا مصنف نے یہ جواب دیا۔ ولان الکواکبر من جنس واحد فیکون غنائاً مثل غناء الرجل فیفضل علیہ بسہم ولانہ تعدد اعتباراً مقدماً لزيادة التعذر معوضۃ فیہا حکم علی سبب ظاہر وللقداس سببان التفسر والقرس وللاجل سبب واحد فکان استعاقاقہ علی نفعہ۔ اس واسطے کہ آگے بڑھ کر حملہ کرنا یا پیچھے ہٹنا دونوں ایک ہی جنس ہیں (کیونکہ پیچھے ہٹنا جب ہی اچھا ہوتا ہے کہ حملہ کے واسطے ہر درجہ بھاگنے میں لڑائی کا کوئی فائدہ نہیں) تو پیدل کے بہ نسبت سوار سے دو چند نفع ہے تو پیدل پر اس کو ایک حصہ زیادہ دیا جائے گا اور اس وجہ سے بھی کہ مقدار کی زیادتی اعتبار کرنا معتذر ہے یعنی یہ حساب ٹھیک نہیں نہیں ہو سکتا کہ پیدل سے سوار سے کس قدر کام زیادہ دیا کیونکہ اس کی پہچاننا معتذر ہے تو ظاہری سبب پر زیادتی کا حکم دائر ہوگا اور سوار میں دو سبب ظاہری ہیں۔ ایک اس کی ذات اور دوسرا اس کا گھوڑا اور پیدل میں ایک سبب صرف اس کی ذات ہے تو سوار کا استحقاق پیدل سے دو چند ہوا۔ ولا یسہم الا الف من واحد قتال البری و الف من واحد من

لہاروی ان التی علیہ السلام نسہم لغریبین۔ اور قازی کو صرف ایک گھوڑے کا حصہ دیا جائے گا اور یہی قول مالک وشافعی کا ہے اور یہی ظاہر الروایت ہے۔ مف۔ ۱۰ اور ابو یوسف نے کہا کہ اس کو دو گھوڑوں کا حصہ دیا جاوے (اور یہی امام احمد کا قول ہے) کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے دو گھوڑوں کا حصہ دیا ہے چنانچہ ابو عمر بشیر بن عمر بن حصہ نے روایت کی کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے میرے دو گھوڑوں کو چار حصے اور مجھے ایک حصہ دیا، پس میں نے پانچ حصہ پائے۔ رواہ الدارقطنی۔ اور بخول سے روایت ہے کہ زبیر رضی اللہ عنہ جنگ خیبر میں دو گھوڑے لائے پس آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کو پانچ حصے دیئے۔ رواہ عبد الرزاق مرسلًا۔ ولان الواحد قد یجی فیحتاج الی الاخر ولہما ان البرادین اوس قاضی بن سہم و سلم نسہم رسول اللہ علیہ السلام الانفس واحد۔ اور اس دلیل سے کہ ایک گھوڑا کبھی شک جاتا ہے تو دوسرے گھوڑے کی ضرورت ہوتی ہے اور امام ابو حنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ برادین اوس رضی اللہ عنہ دو گھوڑے لے گئے تھے حالانکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کو ایک گھوڑے کا حصہ دیا ہے یہ حدیث غریب ہے بلکہ اس کے برعکس واقعہ نے معاذی بن اور ابن مندہ نے کتاب الصحابہ میں برادین اوس سے روایت کی کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کو پانچ حصے دیئے لیکن یہ بھی روایت غریب ہے۔ اور امام مالک نے مؤطا میں کہا کہ میں نے نہیں سنا کہ سوائے ایک گھوڑے کے زیادہ حصہ دیا گیا ہو۔ مف۔

اور شافعی نے کہا کہ حدیث ابی عمر منقطع وغیر محفوظ ہے اگرچہ اوڑاسی نے اس کو بخول سے منقطع قبول کر لیا اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم خود تین گھوڑے جن کا نام سکیب و ضرب و مرجز تھا لائے تھے مگر آپ نے صرف ایک گھوڑے کا حصہ لیا تھا۔ مف۔ ولان القتال لا یحقق بغریبین دفنہ واحد فلا یکن السبب القامو مضیاً الی القتل علیہما فیسہم واحد۔ اور اس واسطے کہ دو گھوڑوں سے ایک بارگی قتال نہیں ممکن ہے تو حصہ پائے کا ظاہری سبب یعنی دونوں پر سوار ہو کر قتال کرنا اس جانب موزن نہ ہوا تو ایک ہی گھوڑے کا حصہ دیا جائے گا۔ دھنا لایسہم لثقتہ افراس و ما رواہ محمد بن علی الفضل کما علی سلتہ بن الذکوی سہمیں و در و اجل۔ اور اسی وجہ سے تین گھوڑوں کا حصہ بالاتفاق نہیں دیا جاتا ہے اور جو حدیث ابو یوسف نے روایت کی وہ بطور نقل زائد دینے پر محمول ہے جیسے سلمہ ابن الاکوع کو جو پیدل تھے دو حصے دیئے گئے جیسا کہ صحیح مسلم کی حدیث حدیبیہ میں مذکور ہے۔ والبرادین والعناق سواران الارہاب معانف الی جنس الخیل فی الکتاب قال اللہ قتالہ من دباط الخیل تو ہیون بہ وعد اللہ وعد کفر واسم الخیل یطقی علی البرادین والعناق والمعین والمقوق اطلاقاً واحد اولان العربی ان کون فی الطلب والہرب اقوی فالبرادین اصبر والین مطافی کل واحد منہما لمنفعة معتبرۃ فاستویا۔ اور دو غلام و عجمی گھوڑا اور خالص عربی گھوڑا دونوں حصہ میں برابر ہیں کیونکہ قرآن میں خوف دلانا گھوڑوں کی جنس یعنی خیل کی طرف مضاف ہے چنانچہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا ومن دباط الخیل تو ہیون بہ وعد اللہ وعد کفر۔ یعنی اور ہمہما کرو گھوڑے کہ جس سے اللہ تعالیٰ کے دشمنوں اور اپنے دشمنوں کو خوف دلانا حالانکہ خیل کا لفظ عجمی گھوڑے اور خالص عربی گھوڑے اور جس کی فقط ماں عربی ہو اور جس کا فقط باپ عربی گھوڑا ہو سب پر ایک ہی طرح بولا جاتا ہے۔ اور اس دلیل سے کہ عربی گھوڑا اگرچہ دشمن کا عاقب کرنے یا غوطہ کھینچنے میں زیادہ قوی ہوتا ہے۔ تو دو غلام گھوڑے میں یہ وصف زیادہ ہے کہ وہ مشقت خوب برداشت کرتا اور موڑ کا نرم ہوتا ہے تو دونوں قسم میں ہر ایک میں ایک معتبر منفعت موجود ہے تو دونوں برابر ہو گئے۔ ومن دھل والاعراب فارسا فنفق فرسہ استحق نسہم الفرسان ومن دھل راجلاً فلشقی فرسا استحق نسہم راجلاً وجواب الشافعی علی مکسہ فی الفضلین وھکذا روای ابن المہالد عن ابن عیینہ

فی الفصل الثانی انه یستحق سہم الفرسان والحاصل ان المعتبر عندنا حالة المجاوزة وعند حال انقضائه الحرب لہ ان السبب هو القہر والقتال فیعتبر حال الشخص عنده والمجاوزة وسيلة الى السبب كالغروب من السبب وتعلیق الاحکام بالقتال يدل علی امکان الوقوف علیہ ولوقتنا وتعدرا وتعدریعلی بشہود الواقعة لانه اقرب الی القتال ولان المجاوزة نفسها قتال لانه یلحقہم الخوف بہا والیال بعد ہا حالة الدوام ولا معتبرا بہا ولان الوقوف علی حقیقة القتال متعسر وكذا علی شہود الواقعة لانه حال التقاء المصنفین فتقام المجاوزة مقامہ اذہو السبب المفنی الیہ ظاہرا اذا کان علی قصد القتال فیعتبر حال الشخص حالة المجاوزة فارسا کان اور بجلد ولودخل فارسا قاتل راجدا بضیق المكان یستحق سہم الفرسان بالاتفاق ولودخل فارسا ثم باع فرسہ اور دھب اور اجراء دھن ففی رواية العین من ان حنیفة یتیمی سہم الفرسان اعتبارا بالمجاوزة وفی ظاہر الروایة یستحق سہم الرجالة لان الاقدام علی ہذہ التصرفات يدل علی انه لم یکن من قصده بالمجاوزة القتال فارسا دلوباعہ بعد الفراغ لم یسقط سہم الفرسان وكذا اذا باع فی حالة القتال عند البعض والا صح انه یسقط لان البیع يدل علی ان غرضہ التجارة فیہ الا انه ینتزعزتہ - اور جو شخص وارا الحرب میں سوار داخل ہوا پھر اس کا گھوڑا مر گیا تو وہ سواروں کے حصہ کا مستحق ہے اور جو شخص بغیر گھوڑے کے پیادہ داخل ہوا پھر اس نے گھوڑا خریدا تو وہ حصہ پیادہ کا مستحق ہے اور شافعی کے نزدیک دونوں سواروں میں جواب برعکس ہے۔ اور یہی قول مالک و احمد ہے اور یہی ابن المبارک نے ابو حنیفہ سے دوسری صورت میں روایت کیا یعنی اگر پیادہ داخل ہو کر گھوڑا خریدا اور سوار قتال کیا تو سواروں کے حصہ کا مستحق ہوگا لیکن ظاہر الروایة قول اول ہے اور حاصل یہ ہے کہ ہمارے نزدیک سرحد سے اترنے کی حالت معتبر ہے اور شافعی کے نزدیک لڑائی ختم ہونے کی حالت معتبر ہے۔ اور دلیل شافعی یہ ہے کہ استحقاق غنیمت کا سبب قہر و قتال ہے تو اسی وقت کا حال ہر شخص کا معتبر ہوگا۔ اور سرحد سے اترنا سبب مذکور کا وسیلہ ہے جیسے گھر سے نکلنا اور اگر کہا جائے کہ قتال امر فنی ہے اس سے وقف نہیں ہو سکتا تو سرحد سے اترنا اس کے قائم مقام کیا گیا اس کا جواب دیا کہ قتال کے ساتھ احکام متعلق کرنا قتال پر وقف ہونے کی دلیل ہے۔ اور اگر وقف معتدرا یا مشکل ہو تو ان لوگوں کی گواہی پر حکم متعلق ہوگا جو مرکزہ قتال میں حاضر ہیں کیونکہ یہ قتال سے زیادہ قریب ہیں۔ (پس سرحد سے اترنا دور رہا)

اور ہماری دلیل یہ ہے کہ سرحد سے اترنا خود قتال ہے کیونکہ اس سے کافروں سے خوف لاحق ہو جاتا ہے اور اس کے بعد یہی حالت برابر قائم رہتی ہے حالانکہ اس حالت کا کچھ اعتبار نہیں ہے (چنانچہ اگر سوار کا گھوڑا مر جاوے تو وہ بالاتفاق سوار ہے) اور اس دلیل سے کہ حقیقی قتال پر آگاہی ہونا مشکل ہے اور اسی طرح گواہان معرکہ کا آگاہ ہونا مشکل ہے کیونکہ وہ صفوں کے بھر چلنے کا وقت ہے۔ (تو ہر ایک اپنی لڑائی میں ہمدردی اختیار ہے اور دوسرے کے سوار اور پیادہ ہونے کو نہیں دیکھتا) پس بجائے لڑائی کے سرحد سے گزرنا قائم کیا گیا کیونکہ ظاہر یہی سبب مودی لقتال ہے جبکہ وہ قتال کے قصد پر اترتا وہی کی وہ حالت معتبر ہوگی جو سرحد سے اترنے کے وقت ہو کہ سوار ہو تو سوار ہی پیادہ ہو تو پیادہ ہے۔ اور اگر سرحد سے اترنے کے وقت سوار ہے مگر قتال میں بوجہ ٹکلی جگہ وغیرہ کے پسید کیا تو بالاتفاق وہ سواروں کے حصہ کا مستحق ہے۔ اور اگر سوار داخل ہوا پھر اس نے اپنا گھوڑا فروخت کیا یا بیہ کیا یا اجرت پر دیا یا رہن کیا تو جس نے ابو حنیفہ سے روایت کی کہ وہ سواروں کے حصہ کا مستحق ہوگا۔ بدین نظر کہ وہ سرحد سے اترنے میں سوار تھا۔

اور ظاہر الروایۃ یہ ہے کہ یہودیوں کے حصہ کا مستحق ہوگا کیونکہ نزع وغیرہ کے تصرفات کرنے میں یہ دلیل موجود ہے کہ سرحد سے اترتے وقت اس کا قصد سوار ہو کر لڑنے کا نہیں تھا اور اگر لڑائی سے فارغ ہونے کے بعد اس نے گھوڑا فروخت کیا تو اس کا سواروں کا حصہ ساقط نہ ہوگا اور اگر اس نے لڑائی کی حالت میں گھوڑا فروخت کیا تو بھی بعض کے نزدیک اس کا سواروں کا حصہ ساقط نہ ہوگا اور اصرار یہ ہے کہ ساقط ہو جائے گا۔ کیونکہ فروخت کرنا اس امر کی دلیل ہے کہ گھوڑے میں اس کی غرض تجارت تھی لیکن اس امر کا منتظر تھا کہ قتال شروع ہو کر گھوڑے کی قیمت بڑھ جائے۔ ولا یسهم لسلوک ولا امرأة ولا صبی ولا مجنون ولا ذمی ولكن یرفع لهم لهم علی حسب ما یری الامام لمدوی انه علیہ السلام کان لا یسهم للنساء والمکبان والعبد ولكن کان یرفع لهم ولما استعان علیہ السلام بالیہود علی الیہود لہ یعطوہم شیئا من الغنیمۃ یعنی انہ لہ یسهم لهم ولان الیہاد عبادۃ والذمی لیس من اهل العبادۃ والصبی والمرأة عاجزان عنه ولهذا یرفع لہما فرضہ والعبد لا یمکنہ المولی وله منعه الا انہ یرفع لهم تعریضا علی القتال مع اظہار انحطاط رتبہم والمکاتب بمنزلۃ العبد لقیام الترقی وتوہم عجزۃ فیمنعہ المولی عن الخروج الی القتال ثم العبد انما یرفع لہ اذا قاتل لانہ دخل لخدمۃ المولی فصار کالتاجر والمرأة یرفع لہا اذا كانت تداوی الجرحی وتقوم علی المرفی لانہا عاجزۃ عن حقیقۃ القتال فقیام ہذا النوع من الاعانة مقام القتال بخلاف العبد لانہ قادر علی حقیقۃ القتال والذمی انما یرفع لہ اذا قاتل اودل علی الطریق ولہ یقاتل لان فیہ منفعة للمسلمین الا انہ یزاد علی السهم فی الدلالة اذا كانت فیہ منفعة عظیمة ولا یبلغ بہ السهم اذا قاتل لانہ جہاد والا دل لیس من عملہ ولا یسوی بینه و بین المسلم فی حکم الجہاد۔ اور غنیمت میں سے کسی مملوک یا عورت یا طفل یا مجنون یا ذمی کا حصہ نہیں لگا دیا جائے گا لیکن بطور کھانے کے ان کو جس قدر امام المسلمین کی رائے میں آوے دیا جائے گا کیونکہ روایت ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم عورتوں اور بچوں وغلاموں کا حصہ نہیں لگاتے تھے لیکن ان کو کچھ کھانے کے طور پر دیتے تھے۔ رواہ مسلم وابوداؤد والترمذی۔ اور جب آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے خیبر کے یہودیوں پر مدینہ کے یہودیوں سے کچھ مدد لی تھی تو غنیمت میں سے ان کو حصہ نہیں دیا بلکہ کچھ کھانے کے طور پر دیا۔ رواہ الشافعی والبیہقی والواقفی باسناد ضعیف۔

اور اس دلیل سے کہ جہاد ایک عبادت ہے اور ذمی کافر میں عبادت کی لیاقت نہیں ہے اور مدینہ کے یہودیوں سے مدد لینا شاید بطور رہنمائی وغیرہ کے ہو اور شاید ضرورت کی وجہ سے لڑائی میں ہوں اور بچہ اور عورت دونوں جہاد کرنے سے عاجز ہیں۔ اسی واسطے ان دونوں پر جہاد فرض نہیں ہے اور غلام کو اس کا مولیٰ اجازت نہیں دے گا اور اگر اجازت دی تو اس کو اختیار ہے کہ اس کو منع کر دے لیکن امام المسلمین ان لوگوں کو کچھ مال بطور کھانے کے دے دے تاکہ ان کو لڑائی پر ترغیب ہو یا جو دیکھ ان کے رتبہ کی کمی ظاہر ہو گئی اور مکاتب بچہ بمنزلۃ غلام کہے ہو تو غلام کے رتبہ قائم ہے اور شاید کہ وہ ادائے کتابت سے عاجز ہو جائے تو اس کا مولیٰ اس کو قتال میں جانے سے روکے گا پھر غلام کو کچھ مال بطور کھانے کے جب ہی دیا جائے گا کہ جب اس نے قتال کیا ہو ورنہ نہیں کیونکہ وہ لشکر کے ساتھ اپنے مولیٰ کی خدمت کے واسطے گیا تھا تو مثل بالاری تاجر کے ہو گیا اور عورت کو یہ مال بطور کھانے کے اس وقت دیا جائے گا کہ وہ زخمیوں کی دوا کرتی اور بیماریوں کی پر داخت کرتی ہو کیونکہ عورت درحقیقت لڑائی سے عاجز ہے تو اس کا اس طرح کی

مدد کرنا لڑائی کے قائم مقام ہے بخلاف غلام کے کہ وہ درحقیقت قتال کر سکتا ہے اور مذمی کو یہ مال بطور طعام کے جب ہی دیا جائے گا کہ جب اس نے قتال کیا یا بغیر قتال کے راستہ بتلایا ہو کیونکہ اس میں مسلمانوں کی منفعت ہے لیکن جاننا چاہیے کہ اگر راہ بتلانے میں منفعت عظیم ہو تو اس کو غازیوں کے حصہ سے زیادہ بھی دیا جائے گا۔ اور اگر اس نے صرف قتال کیا تو جو کچھ اس کو دیا جائے وہ غازی کے حصہ تک نہیں پہنچایا جائے گا اور رہنمائی کرنا کچھ کار جہاد سے نہیں ہے حالانکہ کار جہاد میں مسلمان اور کافر مذمی کے درمیان برابری نہیں کی جائے گی۔ واما الخمس فیکس علی ثلثۃ اسہم سهم للیتامی وسهم للمساکین وسهم لادب السبیل یدخل فقراء ذوی القربی فیہم ویقدّمون ولای یدفع الی اغنیائہم وقال الشافعیؒ لہم خمس الخمس یتوی فیہ غنیہم وفقیرہم ویقسم بینہم للذکر مثل حظ الانثیین ویكون لبنی ہاشم وبنی المطلب دون غیرہم لقولہ تعالیٰ ولذی القربی من غیر فضل بین الذی والفقیر ولنا ان الخلفاء الاربعۃ الراشدینؓ قسموا علی ثلثۃ اسہم علی فحوما قلناہ وکفی بہم قدوة وقال علیہ السلام یا معشر بنی ہاشم ان اللہ تعالیٰ کویہ لکم غسالۃ الناس وادساخہم وعوضکم منها بخمس الخمس والعوض انما یثبت فی حق من یتبث فی حقہ العوض وہم الفقراء والنبی علیہ السلام اعطاہم النصرة الذتری انہ علیہ السلام علل فقال انہم لم یزوالوا معی ہکذا فی الجاہلیۃ والاسلام وشبک بین اصابعہ دل علی ان المود من النصن قرب النعمۃ لا قرب القرابۃ۔ رہا غنیمت کا پانچواں حصہ جو امام نے کاللب سے وہ تین حصوں پر تقسیم ہوگا ایک حصہ یتیموں کے واسطے اور دوسرا حصہ مسکین کے واسطے ہوگا اور تیسرا حصہ ابن السبیل کے لئے جو عین میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے محتاج اہل قرابت داخل ہوں گے اور چوتھی مقدم کئے جائیں گے اور توکر اہل قرابت کو نہیں دیا جائے گا۔ اور امام شافعیؒ نے فرمایا کہ اہل قرابت کو پانچویں حصہ غنیمت میں سے پانچواں حصہ دیا جائے گا اور ان میں توکر و فقیر برابر ہیں اور یہ مال ان سب لوگوں میں عورت سے مرد کو دو چند کے حساب سے تقسیم ہوگا اور اہل قرابت میں صرف بنو ہاشم اور بنو مطلب کے واسطے ہوگا دوسروں کو نہیں ملے گا۔ یعنی بنو عبدالمطلب اور بنو قحطان کو نہیں ملے گا کیونکہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا ولذی القربی یعنی اور صاحب قرابت کے واسطے ہے۔ پس صاحب قرابت سب کو شامل ہے کوئی تفصیل تو کر و محتاج کی نہیں ہے۔

اور ہماری دلیل یہ ہے کہ چاروں خلفاء راشدین رضی اللہ عنہم اجمعین نے پانچویں حصہ غنیمت کو اسی طرح تین حصوں پر تقسیم کیا جبکہ ہم نے بیان کیا اور انہیں کی پیشوائی ہم کو کافی ہے اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ اے گروہ بنی ہاشم تمہارے واسطے اللہ تعالیٰ نے لوگوں کا میل کجیل کر دیا رکھا ہے یعنی زکوٰۃ کو کر دیا رکھا ہے اور اس کے عوض تم کو خمس غنیمت کا پانچواں حصہ دیا ہے۔ کافی الصیغ۔ اور عوض انہیں کے حق میں ثابت ہو تا ہے جن کے حق میں اصل موضوع ثابت ہو اور وہ محتاج لوگ ہیں (یعنی اگر زکوٰۃ کا مال دیا جاتا تو صرف محتاج اہل قرابت کو ملتا اور چونکہ زکوٰۃ لوگوں کا میل کجیل ہے لہذا ان کو غنیمت میں سے دیا گیا تو صرف محتاجوں کے واسطے مخصوص ہوا) اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے بنو ہاشم کے ساتھ بنو مطلب کو بوجہ نصرت و مددکاری کے دیا کیا تم نہیں دیکھتے ہو کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کی یہ علت بیان فرمائی کہ یہ لوگ برابر میرے ساتھ زمانہ جاہلیت و اسلام میں اسی طرح رہے اور آپ نے اپنی انگلیاں ملائیں۔ رواہ ابو داؤد والنسائی۔ یہ دلیل ہے کہ آیت میں صاحب قرابت سے مراد قرب نسبی نہیں بلکہ قرب نصرت ہے جسے رہا یہ بیان کہ آیت میں اللہ تعالیٰ نے بیان فرمایا کہ تم لوگ جو غنیمت حاصل کرو تو اس کا پانچواں حصہ واسطے اللہ تعالیٰ

و اس کے رسول اور صاحب قرابت اور قریبوں و مساکین و ابن السبیل کے ہے۔ چھریہ بیان نہیں ہوا کہ اللہ تعالیٰ کے واسطے ہونے کے کیا معنی ہیں اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا حصہ کیا ہوگا لہذا مصنف نے ذکر فرمایا۔ قال فاما ذواللہ تعالیٰ فی الجنس فانه لا فتاح الکلام تبوکا باسمہ وسمہ النبی علیہ السلام سقط مجزئہ کا اسقاط المعنی لانہ علیہ السلام کان يستحقه برسالته وادرساله بعده والمعنی شے کان علیہ السلام یسقطہ لنفسه من الغنیۃ مثل وراح اوسیف وادجاریۃ قتال الشانعی و یصرف سهم الرسول لے الخلیفۃ والحجۃ علیہ ما قد مثالا۔ اللہ تعالیٰ کا ذکر پانچویں حصہ کے بارے میں برکت کے طور پر اس نام پاک سے کلام شروع کرنے کے واسطے ہے یعنی کوئی حصہ مقصود نہیں ہے اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا حصہ آپ کی وفات شریف سے ساقط ہو گیا جیسے صفی بالاتفاق ساقط ہو گیا۔ کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم اپنی رسالت شریف سے اس کے مستحق تھے اور بعد آپ کے کسی کے واسطے رسالت نہیں ہے (اور اسی وجہ سے خلفاء راشدین میں سے کسی نے اس کو نہیں لیا) اور صفی وہ شے ہے جو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو اختیار تھا کہ تمام غنیمت میں سے اپنی ذات شریف کے واسطے پسند فرمادیں مانند زرہ یا عوار یا قیدی جاریہ کے اور امام شافعیؒ نے فرمایا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا حصہ آپ کے خلیفہ کو دیا جائے۔ مگر ان کے قول پر حجت وہ ہے جو ہم پہلے بیان کر چکے فے یعنی بعد آپ کے کوئی رسول نہیں ہے اور اگر یہ جائز ہوتا تو خلفائے راشدین اس کو اپنے واسطے لیتے حالانکہ ان میں سے کسی نے نہیں لیا بلکہ پانچویں حصہ کو عین ہی ٹکڑوں پر تقسیم کیا۔ مف۔ وسمہ ذوی القربی کا لانا يستحقونه فی زمن النبی علیہ السلام بالنسبۃ لہا و دنیا و بعدہ بالعرق قال العبد الضعیف خصمہ اللہ هذا الذی کفکھ قول الکوفی وقال الطحاوی "سهم الفقیر منهم ساقط ایضا کما روینا من الجماع ولان فیہ معنی الصدقة نظرا الی المصروف فیعدم کما یحرم العیال وجہ الاول وقیل ہذا لامع ما روی ان عمر بنہ اعطی الفقراء منهم والجماع العقد علی سقوط حق الاغنیاء اما فقراءہم یدخلون فی الامناف الثلثۃ۔ اور صاحبان قرابت زمانہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم میں اپنے حصہ کے مستحق ہو جب نفرت کے تحت بدلیل اس حدیث کے جو ہم روایت کر چکے اور بعد وفات شریف آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے بوجہ محتاجی کے مستحق ہیں اور یہ جو مذکور ہوا کوفی عنہ اللہ کا قول ہے اور طحاوی نے کہا کہ صاحبان قرابت میں محتاجوں کا حصہ جس ساقط ہے بدلیل اس اجماع کے جو ہم اوپر روایت کر چکے (یعنی خلفاء راشدین نے صرف تین حصہ کئے تو ظاہر ہوا کہ ان کا حصہ ساقط ہے اور نیز اس دلیل سے کہ اس حصہ میں لمجاظ معرف کے صدقہ کے معنی ہیں یعنی محتاجی دیکھ کر بطور صدقہ دیا جاتا ہے تو اہل قرابت پر حرام ہو گا جیسے اگر ناشی حاصل ہو تو اس کے واسطے ایسا مال لینا حرام ہے لیکن کہا گیا کہ قول اول اصح ہے اور اس کی وجہ وہ حدیث ہے جو حضرت عمر رضی اللہ عنہ سے روایت ہوئی کہ حضرت نے فقرا اہل قرابت کو حصہ دیا اور اجماع خلفاء صرف تو کمرول کا حصہ ساقط ہونے پر ہے اور رہے فقرا اہل قرابت تو وہ بھی یتیموں و مسکینوں و ابن السبیل میں داخل ہیں فے بلکہ مقدم ہیں جیسا کہ اوپر مذکور ہوا۔ و اذا دخل الواحد والاثنان دار الحرب فغیر من بغیر اذن الامام فالخذوا شیئا ولهم خمس لدن الغنیۃ ہر ما خود فقرا وغلبہ لا اختلاسا وسرقۃ والخمس وظیفۃما ولو دخل الواحد والاثنان باذن الامام فغیرہ فایان والشہور انہ یخمس لانہ لما اذن لہم الامام فقد انزعم لہم لہم بالامداد فمسا کا لشفہ۔ اور اگر ایک یا دو شخص دار الحرب میں غارت گری کے قصد سے بدرون اجازت امام کے داخل ہوئے اور انہوں نے کوئی چیز حاصل کی تو اس کا پانچواں حصہ نہیں لیا جائے گا کیونکہ غنیمت وہ چیز

ہے جو قہر وغلبہ سے حاصل کی جائے نہ وہ کہ اوچکا پن و چوری سے حاصل ہو اور پانچواں حصہ لینا مال غنیمت سے معمول ہے۔ اور اگر ایک یا دو آدمی با اجازت امام داخل ہوئے ہوں تو ان کے حاصل کئے ہوئے مال میں دو روایتیں ہیں (ایک میں خمس لیا جائے اور دوسری میں مین) اور مشہور یہی ہے کہ خمس لیا جائے گا۔ کیونکہ جب ان کو امام نے اجازت دی تو مددگاروں سے ان کی مدد کا التزام کر لیا تو یہ ایک یا دو آدمی ہنزلہ ایسی جماعت کے ہو گئے جن کو قوت منعت حاصل ہے۔ فان دخلت جماعة لها منعة فاخذوا شيئا من خمس وان لم ياذن لهم الامام لانه ما خوذت قهر او غلبة ولانه يجب على الامام ان يصعهم اذ لو خذ لهم كان فيه وهن المسلمين بخلاف الواحد والاثنين لانه لا يجب عليه نصرتهم۔ اور اگر دارالحرب میں کوئی ایسی جماعت داخل ہوئی جن کو قوت منعت حاصل ہے اور انہوں نے کوئی چیز حاصل کی تو اس میں سے پانچواں حصہ لیا جائے گا اگرچہ ان لوگوں کو امام نے اجازت نہ دی ہو اس لئے کہ جو کچھ انہوں نے حاصل کیا وہ بطور قہر وغلبہ ہے تو غنیمت ہوا اور اس لئے کہ امام پر ان کی مدد کرنا واجب ہے کیونکہ اگر ان کی مددگاری ترک کرے تو اس میں مسلمانوں کے حق میں ضعف ہے بخلاف ایک دو آدمیوں کے کہ ان کی مددگاری کرنا امام پر واجب نہیں ہے۔

فصل فی التفتیل یہ فصل تفتیل کے بیان میں ہے فے نظر یعنی زائد ہے اور تفتیل وہ مال جو امام کسی کو اس کے حصہ پر زائد دینے کو کہے۔ قال ولا باس بان يفتل الامام في حال

القتال ويجوز على القتال فيقول من قتل قتيلا فله سلبه ويقول للسرية قد جعلت لكم الربع بعد الخمس معناه بعد ما ربح الخ لان التوزيع مشدوب اليه قال الله تعالى يا ايها النبي هو من المومنين القتال وهذا نوع تحريم ثم قد يكون التفتيل بما ذكر وقد يكون بغيره لانه لا ينبغي للامام ان يفتل بكل الماخوذ لان فيه ابطال حق الكل فان فعله مع السرية تجاوز لان التفتيل اليه وقد يكون المصلحة فيه۔ کچھ مضائقہ نہیں ہے کہ امام المسلمین کا فروں سے قتال کی حالت میں تفتیل کرے کہ ان کو قتال پر آمادہ کرے پس سب سے جس نے کسی کا فر کو قتل کیا تو مقتول کا سامان اسی کے واسطے ہے اور جس چھوٹے لشکر کو بھیجے تو چاہے اس سے یوں کہے کہ غنیمت کا پانچواں حصہ نکالنے کے بعد ایک چوتھائی تمہارے واسطے فضل ہے کیونکہ آمادگی دلانا مستحب ہے۔ چنانچہ اللہ تعالیٰ نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو ارشاد فرمایا کہ مومنوں کو جہاد پر آمادہ کرو اور تفتیل بھی آمادہ کرنے کا ایک طریقہ ہے۔ پھر تفتیل کبھی بطریقہ مذکور ہوتی ہے اور کبھی دوسرے طریقہ سے ہوتی ہے۔

لیکن امام کو یہ نہیں چاہئے کہ کل مال غنیمت کو تفتیل کر دے کیونکہ ایسا کرنے میں کل غازیوں کی حق تلفی ہے ہاں اگر چھوٹے لشکر کے ساتھ اس طرح تفتیل کی کہ جو کچھ تم حاصل کرو سب تمہارے واسطے ہے تو یہ جائز ہے کیونکہ تصرف کا اعتبار اسی کو حاصل ہے اور کبھی ایسا کرنا مصلحت ہوتا ہے۔ ولا يفتل بعد احوال الغنمية بداه الاسلام۔ اور اموال غنیمت دارالاسلام میں نکال لانے کے بعد تفتیل نہیں کرے گا۔ لان حق الغیر قد تاکد فيه بالا حوازم۔ کیونکہ احراز کی وجہ سے اس میں غریبوں کا حق مضبوط مستحکم ہو گیا۔ قال الامام الخمس۔ باسبب تفتل خمس کے فے یعنی امام کو یہ اختیار نہیں ہے کہ غنیمت کے پانچویں حصہ میں سے تفتیل کرے۔ لانه لا حق للمؤمنين في الخمس۔ کیونکہ پانچویں حصہ میں غازیوں کا کچھ حق متعلق نہیں ہے۔ واذن لم يجعل السلب للقتال لعموم جملة الغنمية والقتال وشيخ في ذلك سواد وقال الشافعي في السلب للقتال اذا كان من اهل ان يسهل له وقد قبله عقيل لقلته

علیہ السلام من قتل قتلاً ظلمہ سلیہ والظاہر انہ لم یب شرع لہ بئس لہ ولان القاتل مقبلاً اکثر غنا و فیض حبیبہ
 اظہار التفادیت بنیہ و بین غیرہ ولنا انہ ما یخوذ لقوۃ الحیش ینکون قلیمة فیہتو تسبہ الغنا ثم کما نطق بہ النص وقال
 علیہ السلام حبیب بن ابی سلمۃ لیس لک من سلب قتلیک الا ما طابت بہ نفس امامک وما رواہ یحتمل نسب
 الشرع ویجتمل التفتیل فضملہ علی الثانی لہا روایۃ و زیادۃ الغنا ولا یعتبر فی جنس واحد کما ذکرنا - اور واضح
 ہو کہ اگر مقتول کا سامان غازی قاتل کے واسطے نہ کیا گیا تو وہ منجملہ مال غنیمت کے ہوگا اور قاتل وغیرہ قاتل
 کا استحقاق اس میں برابر ہوگا۔ (اور یہی قول مالک ہے) اور شافعی و احمد نے فرمایا کہ اگر غازی قاتل اس
 لائق ہو کہ اس کو حصہ دیا جائے گا اور اس نے کافر مقتول کو ایسی حالت میں قتل کیا کہ کافر نے پر متوجہ تھا
 تو اس کا سامان قاتل کے واسطے ہے اس لئے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جو کوئی کسی کافر کو
 قتل کرے تو کافر کا سامان اسی کے واسطے ہے رواہ البخاری و مسلم۔ اور ظاہر حدیث یہ ہے کہ آپ نے
 یہ ایک شرع مقرر فرمایا کیونکہ آپ اسی واسطے مبعوث ہوئے تھے اور اس لئے کہ قاتل نے جب ایک
 سامنے متوجہ ہوتے والے کافر کو قتل کیا تو اس نے بہت فائدہ پہنچایا پس اس کا سامان اسی کے لئے خاص
 ہوگا تاکہ قاتل وغیرہ قاتل کے درمیان تفاوت ظاہر ہو۔ اور ہماری دلیل یہ ہے کہ یہ سامان بقوت شکر لیا گیا
 تو غنیمت ہوگا۔ پس موافق حکم نص کے غنائم کے طور پر تقسیم کیا جائے گا۔ اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ
 وسلم نے حبیب ابن مسلمہ کو فرمایا کہ تیرے مقتول کے سامان سے تیرے واسطے کچھ نہیں ہے سوائے اس قدر
 کے جس پر تیرا امام راضی ہو اور جو حدیث شافعی نے روایت کی دوباتوں کو مختل ہے۔ ایک یہ کہ شرع قائم
 کی ہو اور دوم یہ کہ تغیل ہو پس حدیث حبیب ابن مسلمہ کی وجہ سے ہم اس کو تغیل پر محمول کرتے ہیں اور یہ قاتل
 کا زیادہ نفع دینا تو نہ ایک ہی جنس میں مفید نہیں ہے نہ یعنی سامنے آنے والے کافر کو قتل کرنا شافعی کے
 نزدیک سامان کا استحقاق دینا ہے حتیٰ کہ اگر جیسے کافر کو یا کسی کام میں مشغول یا سوتے ہوئے کو قتل کرے تو
 مستحق نہیں ہو تا مال لاکھ لڑائی کے اخیال ایک ہی جنس میں تو سامنے آنے والے کا قتل بھی معتبر نہ ہوگا لیکن غنیمت
 نہیں کہ حدیث حبیب ابن مسلمہ اگرچہ متعدد طرق سے طرانی و ابن مردویہ وغیرہ نے روایت کی لیکن سب
 ضعیف ہیں۔

اور شیخ ابن الہمام نے دعویٰ کیا کہ متعدد طرق سے اس میں قوت حاصل ہو گئی اس وجہ سے ہم نے حدیث
 شافعی کو تغیل پر محمول کیا۔ لیکن یہی نے دعویٰ کیا کہ بعد ازاں اسے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ حکم فرمایا
 کہ مقتول کا اسباب قاتل کے واسطے ہے اور اسی پر حکم قرار دیا گیا فافہم واللہ تعالیٰ اعلم۔ م۔ والسلب
 ما علی المقتول من ثیابہ و سلاخہ و مویکبہ و کذا اما کان علی مویکبہ من السرج و الالة و کذا امامنا علی الذیابہ من ماله فی
 حقیقۃ او علی وسطہ و ما عدا ذلک فلیس بسلب و ما کان مع غلامہ علی دابة اخرى فلیس بسلبہ ثم حکم
 التفتیل قطع حق الباقین فاما المملک فانما یثبت بعد الاحواز بدار الاسلام لما مر من قبل حق لوقال الامم من
 اصاب جاریۃ فھی لہ فاما بیہا مسلم و استبرأ رھا لم یحل لہ و بیہا و کذا لا یبعیہا و ہذا اعدہ الی حنیفۃ
 و ابی یوسف قال محمد لہ ان یطأھا و بیعہا لکن التفتیل یثبت بہ المملک عندہ کما یشہ بالنسبۃ فی
 دار الحوب و بالشوا و من الحونی و وجوب الضمان بالاختلاف قد قیل علی هذا الاصل۔

اور سب یعنی سامان مقتول رہ کھاتا ہے جو اس کے بدن پر کپڑے و ہتھیار ہوں اور اس کا گھوڑا یا سواری اور دیگر جو کچھ اس سواری پر نہیں و لگام وغیرہ کا سامان ہو اور جو کچھ مال اس کے جانور کی خوردگی یا اس کی کمر بین ہو یہ سب سامان مقتول ہے۔ اور سوائے اس کے جو کچھ ہو وہ سامان مقتول نہیں ہے اور جو چیز کہ اس کے غلام کے ساتھ دوسرے جانور پر ہو وہ بھی سامان مقتول نہیں ہے۔ پھر واضح ہو کہ تغیل کے حکم سے جو کچھ حاصل ہوا اس سے باقی غازیوں کا حق منقطع ہو گیا اور رہی مال نفل کی ملکیت تو وہ جیب ہی حاصل ہو گی کہ یہ مال دارالاسلام میں آکر محفوظ ہو جائے۔ چنانچہ ہم اس کو سابق میں بیان کر چکے ہیں۔ حتیٰ کہ اگر امام نے کہا کہ جس غازی نے کوئی چھو کری پائی وہ اسی کی ہے پھر ایک غازی نے ایک چھو کری پائی اور بذریعہ حیض کے اس کا حمل سے پاک ہونا دریافت کر لیا تو ابھی اس کے ساتھ و ملی کرنا یا اس کو فروخت کرنا حلال نہیں ہے اور یہ امام ابوحنیفہ و ابویوسف کا قول ہے اور امام محمد (وما لک و شافعی و احمد) نے کہا کہ اس کو جائز ہے کہ اس سے و ملی کرے یا اس کو فروخت کرے کیونکہ ان کے نزدیک تغیل سے ملکیت ثابت ہو جاتی ہے جیسے دارالربوب میں امام کی تقسیم کر دینے میں اور حربی کا فرسے خریدنے میں ملکیت ثابت ہو جاتی ہے اور اگر اس کے پاس سے مال نفل کسی نے ضائع کر دیا تو بعض نے فرمایا کہ اس میں بھی یہی اختلاف ہے یعنی امام ابوحنیفہ و امام ابویوسف کے نزدیک ضامن نہ ہو گا اور امام محمد کے نزدیک ضامن ہو گا۔

باب استیلاء و الکفار

یہ باب کافروں کے غالب ہونے کے بیان میں ہے۔ و اذا غلب الترتل علی الروم فسیوم و اخذوا اموالهم ملکوا لان الاستیلاء قد تحقق فی مال مباح و هو السبب علی ما بینہ انشاء اللہ تعالیٰ۔ اگر تاتاری کافروں نے نصاریٰ روم پر غلبہ پا کر ان کو قید کر لیا اور ان کے اموال چھین لئے تو تاتاری ان سب کے مالک ہو گئے کیونکہ انہوں نے مال مباح پر قبضہ حاصل کیا اور سبب ملک یہ ہے چنانچہ ہم آئندہ انشاء اللہ تعالیٰ بیان کریں گے۔ فان غلبنا علی الترتل حل لنا ما تمجدلنا من ذلك اعتبارا بلسان اولادهم و اذا غلبوا علی اموالنا و العیاذ باللہ و احوز و ہا ہار ہم ملکوا و قال الشافعی لا یمکنہا لان الاستیلاء محذور ابتداء و انتہاء و المعذور لا ینتھض سببا للملک علی ما عرفت من قاعدة العصم و لئان الاستیلاء و قد حل مال مباح ینعقد سببا للملک دفعاً لحدیث الکفایة کاستیلاءنا علی اموالهم و ہذا لان العصمة تثبت علی منافاة الدلیل ضروریة تمکن المالك من الانتفاع فان اذالت المکنة عادہا حکا کما بان فغیر ان الاستیلاء لا یحقق الا باحوال الذار لانه عبارة عن الانتقاد علی المملک حالاً و لا مالا و المعذور لیس بوجہ اذا صلح سببا لکومة حقوق الملک و هو الثواب الاجل فما ظنک بالملک العاجل۔ اور اگر ہم لوگ تاتاریوں پر غالب ہوئے تو تاتاریوں نے جو کچھ رومیوں سے لیا ہے وہ ہم کو تاتاریوں سے چھین لینا جائز ہے جیسے تاتاریوں کی دوسری املاک ہم کو چین لینا جائز ہے اور اگر معاذ اللہ کبھی کفار ہمارے مالوں پر غالب آئے اور ان کو اپنے ملک میں لے گئے تو دوسرے ان کے مالک ہو جائیں گے۔ اور یہی مالک و احمد کا قول ہے اور شافعی نے فرمایا کہ کفار ان مالوں کے مالک نہیں ہوں گے۔ کیونکہ ہمارے مالوں پر کافروں کو غلبہ کرنا ممنوع ہے۔ خواہ ہمارے ملک میں ابتداء کریں یا انتہا میں اپنے ملک میں لے جاویں اور ہمارے ممنوع ہو وہ ملکیت کا سبب نہیں بننا ہے

چنانچہ ان کے نزدیک یہی اصول قرار پایا ہے اور ہماری دلیل یہ ہے کہ مال مباح پر غلبہ وارد ہوا تو وہ سبب ملک ہو جائے گا کہ حاجت دور ہو جیسے ہم لوگ ان کے مالوں پر غالب ہو کر مالک ہو جاتے ہیں اور یہ جو ہم نے کہا کہ وہ لوگ مال مباح پر غالب ہوئے تو اس واسطے کہ مال کا محترم ہونا اس ضرورت سے ثابت ہو جاتا ہے کہ مالک کو اس سے انتفاع کا قابو ہو حالانکہ دلیل قولہ تعالیٰ خلقکم مافی الارض لغرضید ہے کہ زمین کی ہر چیز ہر ایک کے واسطے مباح ہے پھر جب کسی مالک کا قابو یا تاربا تو وہ مال بدستور سابق مباح ہو گیا لیکن غالب ہونا جب ہی ثابت ہو گا کہ اپنے ملک میں محفوظ کرے۔ کیونکہ غلبہ یہ ہے کہ جس چیز پر غلبہ پایا ہے اس کو فی الحال انجام کار میں اپنے تصرف میں لانے کا اختیار ہو اور جو چیز کسی دوسرے سبب سے ممنوع ہو جب وہ اس لائق ہو کہ ملکیت سے بڑھ کر امت کا سبب ہو یعنی آئندہ ثواب حاصل ہونا تو چند روزہ ملک سے حق میں تیرا کیا گمان ہے فے فیوضیع یہ ہے کہ اللہ عزوجل نے قرآن مجید میں فرمایا۔
للفقراء المهاجرین الذین اخرجوا من ديارهم واموالهم الذیۃ۔ یعنی یہ مال ان مہاجرین فقیروں کے واسطے ہے جو اپنے گھر بار اور مالوں سے نکال دیئے گئے۔

اس سے ظاہر ہو کہ صحابہ مہاجرین کے اموال جو مکہ میں تھے وہ ان لوگوں کی ہجرت کرنے کے بعد کافروں کے غلبہ کرنے سے ان کی ملک سے خارج ہو گئے۔ ورنہ جس کے پاس مال ہو اگرچہ فی الحال اس کے ہاقدیق نہ ہو تو وہ فقیر نہیں کہلاتا ہے تو معلوم ہوا کہ مسلمان کے مال پر کفار غلبہ کرنے سے اس کے مالک ہو جاتے ہیں۔ علاوہ اس کے آیت مذکورہ بالا قولہ خلقکم مافی الارض یعنی اللہ تعالیٰ نے تمہارے واسطے پیدا کر دیا جو کچھ زمین میں ہے الخ۔ دلیل یہ ہے کہ ہر چیز سے انتفاع مباح ہے لیکن ایک ہی چیز پر اگر ہزار آدمی لپٹا قبضہ و انتفاع چاہیں تو ممکن نہیں۔ پس جس کے قبضہ میں بطور شرعی حاصل ہوا وہ اس کا مال محترم ہے یعنی دوسروں کو تصرف کرنا حرام ہے اور یہ اس واسطے کیا گیا کہ مالک کو اس سے انتفاع کا موقع ملے۔ پھر جب کافروں نے اس پر غلبہ کیا اور مالک کو انتفاع کا قابو نہیں رہا تو اصل حالت کے مانند مباح ہو گیا اور مباح پر قبضہ کرنے سے ملکیت حاصل ہو جاتی ہے، لیکن غلبہ اور قبضہ جب ہی پورا ہوگا کہ کفار اپنے ملک میں لے جا دیں لہذا اگر لے جانے سے پہلے مسلمانوں نے غالب ہو کر ان سے چھین لیا تو یہ مال غنیمت نہیں بلکہ جس جس کی چیز ہے اس کو واپس دی جائے گی رہا یہ قول کہ جو امر حرام ہو وہ ملک کا سبب نہیں ہوتا ہے حتیٰ کہ کافروں کا غلبہ سبب ملک نہیں ہوگا تو اس کا جواب یہ ہے کہ ہم نے مانا کہ غلبہ کفار حرام ہے مگر اس وجہ سے حرام ہے کہ وہ مسلمانوں کے مال پر غلبہ ہے اور جو چیز کسی دوسری وجہ سے حرام ہوتی ہے وہ ملک کا سبب ہو سکتی ہے خصوصاً جبکہ اس میں نفع زیادہ ہو جیسے کسی نے کسی دوسرے کا گھر غصب کر لیا تو وہ اس میں نادر ترک نہیں کرے گا کیونکہ غصب اگرچہ حرام ہے لیکن نادر کا ثواب اس سے زیادہ اس کو حاصل ہوگا تو غصبی زمین کی ناز جب ثواب جمیل کی مستحق ہوئی تو دنیاوی ملکیت کا سبب ہونا بدرجہ اولیٰ ثابت ہوگا لہذا اگر مسلمان کو اپنی چیز جانے سے ثواب آخرت حاصل ہوا تو کفار کو دنیاوی ملک حاصل ہونا کچھ بعید نہیں ہے۔ فان ظہر علیہا المسلمون فوجدوا مالاً لکون قبل القسمة ففیہ لهم بغير شئ وان وجدوها بعد القسمة اخذوها بالقیمة ان اوجوا القول علیہ اسلام فیہ ان وجدتم قبل القسمة فهو لک بغير شئ وان وجدتم بعد القسمة فهو لک بالقیمة ولان المالك القديم ذال ملکہ بغير رضا لکان له حق الاخذ نظر الہ الان فی الاخذ بعد القسمة منور بالماخوذ منه بازالة ملکة الخاص فیاخذہ بالقیمة ليعتدل النظرین المجاہدین والشركة قبل القسمة خاصة بنقل الضر فیاخذہ بغير قسمة پھر اگر ان مالوں پر مسلمان غالب ہوئے پھر مالکوں نے تقسیم سے پہلے ان کو پایا تو جسے لوگ مفت

اپنے اپنے مالوں کو لے لیں گے اور اگر بعد تقسیم کے پائے تو ان کا جی چاہے قیمت دیکر لے لیں کیونکہ انحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اس بارہ میں فرمایا کہ اگر تو نے تقسیم سے پہلے اس کو پایا تو وہ بغیر عوض کے تیرے واسطے ہے اور اگر تو نے بعد تقسیم کے اس کو پایا تو وہ تیرے واسطے بقیمت ہے۔ رواہ البیہقی والدارقطنی والطبرانی والطحاوی باسناد اضعاف ورواہ ابو داؤد و اسناد جدید مرسلہ۔

اور اس دلیل سے کہ مالک قدیم کی ملکیت بغیر اس کی رضامندی کے ناحق غلبہ کفار سے زائل ہوئی تو اس کا لحاظ کر کے اس کو بیعہ کا حق حاصل ہے لیکن تقسیم ہو جانے کے بعد لینے میں جس غازی کے حصہ سے لینا ہے اس کو ضرر پہنچے گا۔ کیونکہ اس کی ملک خاص زائل ہوتی ہے لہذا قیمت دے کر لے تاکہ دونوں جانب کا لحاظ اعتدال کے ساتھ ہو اور تقسیم ہونے سے پہلے شرکت عام ہے تو ہر ایک کو بہت کم ضرر ہوگا لہذا بغیر قیمت لے سکتا ہے۔ وان دخل دار الحرب تاجر ناشتوی ذلک وانوجه لہ دار الاسلام فما لک الا ان یأخذ بالخیار ان شاء اخذہ بالشیء الذی اشتواہ وان شاء ترکہ لانه یتضرر بالاختیار انما الاثری انہ قد دفع العوض بمقابلتہ لکان اعتدال النظم فیہما قلنا ولما اشتراہ بعض یاخذ بالقیمۃ العوض ولو وہو لیس لم یأخذ بالقیمۃ لانه ثبت لہ مثل خاص فلا یأخذ الا بالقیمۃ ولا یاخذ بہ بعد حالان الاخذ بالمثل غیر مفید وکذا اذا کان موهوبا لا یاخذہ لما یأخذہ اذا کان مشتروی بمنشہ قد راو وصفا۔ اور اگر دار الحرب میں کوئی تاجر گیا اور جس کو حربی لوٹ لے گئے ہیں۔ اس میں سے کوئی چیز خرید کر دار الاسلام میں لایا تو اس کے مالک اول کو اختیار ہے چاہے ان داموں کے عوض لے لے جتنی کو تاجر نے خریدا ہے اور اگر چاہے چھوڑ دے کیونکہ مفت لے لینے میں تاجر کا ضرر ہے کیا نہیں دیکھتے ہو کہ تاجر نے عوض وے کر خریدا ہے تو اضافی نظر اسی میں ہے جو ہم نے بیان کیا اور اگر تاجر نے وہ چیز کسی اسباب کے عوض خریدی ہو تو مالک اس کو اختیار ہے چاہے اس اسباب کی قیمت کے عوض خریدے۔ اور اگر حربیوں نے وہ مال کسی کو بہہ کیا ہو تو مالک چاہے جو عوض قیمت اس کو لے کیونکہ اس مسلمان کو ایک ملک خاص حاصل ہوئی ہے تو وہ زائل نہ کی جائے گی الا البیعت اور اگر وہ مال حربیوں سے مسلمانوں نے بطور غنیمت حاصل کیا حالانکہ یہ مال مشکی ہے (جیسے سونا چاندی ہیسون جو وغیرہ) تو مالک اول قبل تقسیم کے اس کو مفت لے لے اور بعد تقسیم کے نہیں لے گا کیونکہ اس کے مثل دے کر لینا بے فائدہ ہے اور اسی طرح اگر مسلمان نے اس کو حربی سے بہہ میں پایا ہو تو بھی مالک اول نہیں لے سکتا کیونکہ مثل دے کر لینا بے فائدہ ہے۔ اور اسی طرح اگر مسلمان تاجر نے اس مشکی کے عوض اس کے مثل چیز جو مقدار و وصف میں یکساں ہے دے کر خریدی ہو تو بھی مالک اول نہیں لے سکتا۔ قال فان اورد اعبدا ناشتوا رجل وافرجه الی دار الاسلام ففقدت صفیہ واخذ اشہا فان المولی یاخذہ بالشیء الذی اخذہ من العبد واما الاخذ بالشیء فلما قلنا ولا یاخذ الا بالشیء لان الملك ینہ یمسح غزوہ اخذہ بثلثہ وھو لا یتع ولا یحیط شیء من الشیء لان الاوصاف لا یقابھا شیء من الشیء بخلاف الشیء لان الصفۃ لما تحولت الی الشیء صار المشتوی فی ذلک المشتوی بشرا فاسد الاوصاف لقنن فیہ کہا فی الغنیب اما ما حکا الملك صحیح فامتنع۔ اور اگر کافروں نے کوئی غلام گرفتار کیا پھر کسی نے اس کو حربی سے خریدا اور دار الاسلام میں لایا پھر کسی نے اس کی آنکھ چھوڑ دی اور مشتری نے اس کی دیت وصول کر لی۔ پس اگر مولائے اول اس کو لینا چاہے تو انہیں داموں کو لے سکتا ہے جتنے کو اس نے حربی سے خریدا پس داموں کے عوض لینا تو اسی وجہ سے لازم ہے کہ مفت لینے میں مشتری کا ضرر ہے اور مشتری نے جو آنکھ کی دیت وصول کی وہ نہیں لے سکتا کیونکہ غلام میں مشتری کی ملک صحیح تھی۔

(یعنی اس نے اپنی ملک میں یہ نفع حاصل کیا) پس اگر مولائے اول اس دیت کو بھی تو اس کے مثل ہوگا
 لے حالانکہ یہ مبادلہ بے فائدہ ہے پھر واضح ہو کہ آنکھ پھونکنے کے سبب دامن میں کچھ کم نہ ہوگا کیونکہ اوصاف کے
 مقابل میں دامن میں سے کچھ نہیں ہوتا اور یہ صورت شفعہ سے خلاف ہے۔ اس واسطے کہ صفت بدل کر جب شفعہ کے
 پاس گیا تو مشتری کے پاس یہ خریدی ہوئی چیز منزلہ خرید فاسد کے ہو گئی حالانکہ خرید فاسد میں اوصاف کی ضمان
 واجب ہوتی ہے جیسے غصب میں واجب ہوا کرتی ہے۔ (کیونکہ ملکیت تمام نہیں ہے) اور یہاں جو مسئلہ مذکور ہے
 اس میں ملک صحیح ہے تو دونوں صورتوں میں فرق ہو گیا۔ وان اسو اخیار فاشتره رجل بالف درهم فاسودہ ثانیۃ
 واخذوا العوب فاشتره رجل آخر بالف درهم فلیس للمولے الاول ان یاخذہ من الثانی بالثمن لان الاسودہ علی ملکہ
 وللمشتوی الاول ان یاخذہ من الثانی بالثمن لان الاسودہ علی ملکہ ثم یاخذہ المالك القديم بالثمن النشوان لانہ قام علیہ بالثمن
 فیاخذہ بیہما وکن اذا کان الماسو رمانہ الثانی غائب لیس لان ان یاخذہ اعتبارا بجمال حضرتہ۔ اور اگر کافروں نے
 کوئی غلام قید کیا پھر اس کو کسی مسلمان نے ہزار درہم کو خرید لیا یعنی دار الاسلام میں لایا پھر کافروں نے دوبارہ
 اس غلام کو قید کر لیا اور اس کو دار الحرب میں لے گئے۔ پھر دوسرے مسلمان نے اس کو ہزار درہم کو خرید لیا تو مولائے
 اول کو یہ اختیار نہیں ہے کہ دوسرے مشتری سے اس غلام کو عوض دامن کے لئے لے لے کیونکہ قید ہونا اس کی
 ملک پر دار نہیں ہوا ہاں اول مشتری کو یہ اختیار ہے کہ دوسرے مشتری سے عوض دامن کے لئے لے لے کیونکہ اول
 مشتری کی ملک پر قید ہونا دار آ رہا ہے پھر اول مشتری سے مالک اول کو اختیار ہے کہ چاہے دوبارہ کو لے لے کیونکہ
 مشتری اول کو دو دفعہ ہزار ہزار کہ بڑا ہے۔ تو مالک اول دونوں دامن کے عوض لے گا اور اگر پہلا مشتری
 کہیں غائب ہو گیا تو مولائے اول کو یہ اختیار نہیں ہے کہ مشتری دوم وغیرہ سے لے لے جیسے مشتری اول کی حاضری
 میں دوسرے مشتری سے نہیں لے سکتا۔ ولا یملک علینا اهل الحوب بالقبضۃ مہینا وامہات اولادنا وکما تبینا
 واحولنا وغلغہ علیہم صحیح ذلك لان السبب انما یفید الملك فی محله والعمل المال المباح والعزم معصوم بنفسه وکذا من
 سواہ لانہ تثبت العرقۃ فیہ من وجہ بخلاف رقبہم لان الشرع اسقط معصیتہم جزاء علی جنایتہم وجعلہم امر تار
 ولا جانیۃ من هؤلاء۔ اور کفار ہم پر غلبہ کر کے ہمارے مدبر و ام ولد و مکاتب و آزادوں کے مالک نہیں ہو سکتے ہیں
 اور ہم ان پر غالب ہو کر ان کے مدبر وغیرہ سب پر غالب ہو جاتے ہیں کیونکہ سب ملکیت کا فائدہ اپنے عمل میں
 دیتا ہے اور محل اس کا مال مباح ہے اور آزادیتا خود مختار معصوم ہے اور اسی طرح ام ولد و مدبر و
 مکاتب بھی معصوم ہیں کیونکہ ان میں ایک وجہ سے آزادی ثابت ہو گئی بخلاف رقبہ کفار کے کیونکہ ان کے
 کفر کی سزائیں شرع نے ان کی عصمت ساقط کر کے ان کو رقیق کر دیا اور ہمارے لوگوں کا کوئی جرم نہیں ہے۔
 واذا بق عبد مسلم فدخل الیہم فاخذوه لم یملکوا عند ابی حنیفۃ وقال لا یملکونہ لان العصۃ حق المالك
 لقیام یدہ وقد ذلت ولہذا الواخذہ من دار الاسلام ملکوا ولہ انہ ظہرت یدہ علی نفسه بالخروج من دارنا لان
 سقوط اعتبارہا لتحقق ید المولی علیہ تمکینا لہ من الانتفاع وقد ذلت ید المولی فظہرت یدہ علی نفسه وصار معصوما
 بنفسہ فلم یبق محلا للملك بخلاف المتزوج ولان ید المولی باقیۃ لقیام ید اهل الدار فضع ظہر یدہ واذا العرقۃ تثبت
 الملك لہم عند ابی حنیفۃ یاخذہ المالك القديم بغیر شیء موہوبا کان او مشتری او مغنوما قبل القسمۃ وبعد القسمۃ
 یؤادی عوضہ من بیت المال لانہ لا یمکن اعادۃ القسمۃ لتفرق الغانمین وتعد اجتماعہم ویس لہ علی المالك جعل

الابق لانه عامل لنفسه اذ فی ذمہ ائنه ملکہ - اگر کسی مسلمان کو مسلمان غلام بھاگ کر دارالحرب میں داخل ہوا اس کو کافروں نے پکڑ لیا تو امام ابوحنیفہ کے نزدیک اس کے مالک نہ ہوں گے اور صاحبین نے کہا کہ مالک ہو جائیں گے کیونکہ غلام کی عصمت بوجہ حق مالک کے ہے کیونکہ مالک کا قبضہ اس پر قائم ہوتا ہے۔ حالانکہ یہاں قبضہ زائل ہو گیا و لہذا اگر اس کو دارالاسلام سے پکڑ لے جائیں تو بھی مالک ہو جائیں گے۔ اور امام ابوحنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ دارالاسلام سے نکلنے کی وجہ سے غلام کو اپنا ذاتی اختیار حاصل ہو گیا کیونکہ اس کا ذاتی اختیار اس سبب سے ساقط تھا کہ اس پر مولیٰ کا قبضہ متحقق تھا تاکہ مولیٰ اس سے انتفاع کا قابو پاوے۔ اور اب یہ حال ہوا کہ مولیٰ کا قبضہ اس پر سے زائل ہو گیا۔ پس غلام کا ذاتی اختیار ظاہر ہو گیا اور اپنی ذات میں معصوم محترم ہو گیا۔ تو ملکیت کا محل نہیں رہا برخلاف اس غلام کے جو دارالاسلام میں مارا مارا پھرتا ہو تو وہ خود مختار نہ ہوگا۔ کیونکہ اس پر مولیٰ کا قبضہ باقی ہے اس لئے کہ دارالاسلام والوں کا قبضہ اس پر موجود ہے۔ اس نے غلام کا اختیار ظاہر ہونے کو روکا پھر جب امام ابوحنیفہ کے نزدیک کافروں کی ملک اس پر ثابت نہ ہوئی تو مالک قدیم ہر صورت میں اس کو مفت لے لے گا۔ خواہ کافروں سے اس کو کوئی بطور سہ لائے یا خرید لائے یا غنیمت میں قبل تقسیم کے ہو اور بعد تقسیم کے بھی مفت لے گا مگر جس کے حصہ سے لیا ہے بیت المال سے اس کا عوض دیا جائے گا کیونکہ تقسیم دوسرا ناممکن نہیں ہے اس لئے کہ غازی لوگ تفرق ہو گئے اور ان کا مجمع ہونا مشکل ہے اور جو شخص اس غلام کو دارالحرب سے لایا اس کا غلام پکڑ لانے کا اتفاق مالک قدیم پر نہیں ہے کیونکہ یہ کام اس نے اپنے واسطے کیا اس لئے کہ اپنی زعم میں اس کو وہ اپنی ملک جانتا تھا فہم اور اگر ذمی کا غلام اس طرح بھاگے تو بھی یہی حکم ہے۔ ع۔ فان ند لعلہم فاعذہ ملکہ لتحقق الاستیلاذ لا لید للعجماء ولتظہر عند الضووع من دارنا یختلف العبد علی ما ذکرنا۔ اور اگر ہمارا کوئی اونٹ وغیرہ جانور بدک کر کافروں کے یہاں چلا گیا اور انہوں نے اس کو پکڑ لیا تو اس کے مالک ہو جائیں گے کیونکہ مال مبلع پر غلبہ پایا گیا۔ اس واسطے کہ ان جانوروں کا کوئی اختیار ذاتی نہیں ہے جو ہماری ملک سے نکلنے کے وقت ظاہر ہو جائے بخلاف غلام کے جیسا کہ اوپر مذکور ہوا ہے۔ فان اشتوا رجل دا دخلہ دارا لا سلام فصاحبہ یاخذہ بالثمن ان شاء لہا بینا۔ اور اگر اس جانور کو کسی شخص نے حریوں سے خریدا اور دارالاسلام میں لایا تو مالک قدیم انہیں داموں کے عوض چاہے لے لے کیونکہ مفت لینے میں مشتری کا ضرر ہے۔ فان البق عبد الیسم و ذہب معہ بغوس و متاع فاخذ العشوکون ذلک ملکہ و اشتری رجل ذلک ملکہ و اخرجہ الہ دارا لا سلام فان المولے یاخذہ بیدو فی و الفرس و المتاع بالثمن و ہذا عندہ فی حنیفۃ رحو لا یاخذ العبد و ما معہ بالثمن ان شاء اعتبار الحالۃ الاجتماع بحالۃ الافراد و قد بینا المحکمۃ فی فہرہ۔ پھر اگر ہمارا کوئی غلام حریوں سے یہاں بھاگ گیا اور اپنے ساتھ گھوڑا اور اسباب بھی لے گیا اور کافروں نے اس کو معہ گھوڑا و اسباب گرفتار کر لیا۔ پھر کسی شخص نے یہ سب ان سے خریدا اور دارالاسلام میں لائے تو مولیٰ قدیم کو اختیار ہے کہ غلام کو مفت لے اور گھوڑے و اسباب کو داموں کے عوض لے اور یہ امام ابوحنیفہ کا قول ہے اور صاحبین نے کہا کہ اگر چاہے تو غلام کو معہ گھوڑے و اسباب کے داموں کے عوض لے اور یہ ان چیزوں کو مجتمع کر کے تنہا ایک ایک چیز پر قیاس ہے اور ہم نے ہر فرد کا حکم پہلے بیان کر دیا ہے یعنی ان کیلئے غلام بھاگنے میں یہی حکم ہے تو معہ گھوڑا و

اسباب بھاگنے میں بھی یہی حکم ہے۔ و اذا دخل العربی دارنا یا مان واشتوی عبدا مسلما وادخله دار العرب عند عتق عند ابی حنیفہ و قال لا یتق لان الاثر انک کانت مستحقه بطریق مدین وهو البیع وقد القطعت ولاية الجبر علیہ فبقی فی ید عبدہ و ابی حنیفہ ان یخلص المسلم عن ذل الکافر و واجب فقام الشرط و هو یتایم الدارین مقام العلة و هو الامتاق تخلیصا له کما یقام معنی ثلث حیض مقام التلویح فیہا اذا اسلم احد الزوجین فی دار العرب۔ اگر حربی امان لے کر ہمارے یہاں داخل ہوا اور یہاں سے کوئی مسلمان باندی غلام خرید کر دار الحرب میں لے گیا تو امان ابو حنیفہ کے نزدیک وہ داخل ہوتے ہی آزاد ہو جائے گا۔ اور صاحبین نے کہا کہ نہیں آزاد ہوگا اس واسطے کہ حربی کافر کی ملکیت دور کرنا ایک خاص طور پر یعنی بطور بیع کے واجب تھا۔ (یعنی حربی کافر پر جبر کیا جاتا کہ اس مسلمان غلام کو فروخت کرے اور اگر الکا کرے تو جبر اقاضی فروخت کرے اس کے دام حربی کو دے دیتا۔ ع۔) اور اب حال یہ ہے کہ حربی پر جبر کرنے کا اختیار جاتا رہا تو یہ غلام اس کے قبضہ میں مملوک ہو گیا اور امان ابو حنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ مسلمان کو کافر کی ذلت سے نکالنا واجب ہے تو شرط کو یعنی دونوں ملکوں کی جہدائی کو بجائے علت کے قرار دیا جائے گا۔ یعنی آزاد کرنا تاکہ غلام مذکور اس کی ذلت سے چھوٹ جائے جیسے در صورتیکہ دار الحرب میں عورت یا اس کا شوہر مسلمان ہو گیا تو بیع حیض گزر جانے کو بجائے طلاق دینے کے قائم کرتے ہیں فسے تاکہ زوجہ مسلمہ یا شوہر مسلمان اپنے ساتھی کافر سے چھوٹے۔ و اذا اسلم عبد المحربی ثم خرج الینا و اظهر علی الدار فخرجہ و کذلک اذا خرج عیدہم الی عسکر المسلمین فہم احرار لما روی ان عیدہا من عیدہ الطائف اسلموا و خرجوا الی رسول اللہ علیہ السلام نقضی بعتقہم و قال ہم عتقوا باللہ و لادہ احرز نفسه بالفرج الینا مراغبنا لمولادہا و لا لفتحنا بمغنی المسلمین اذا ظهر فی الدار و اعتبار یدہ الی من اعتبار ید المسلمین لانہا اسبق ثبوتنا علی نفسه فالحاجة فی حقہ الی مزایا و تکید فی حقہم الی اثبات الید ابتداء فکان اولے۔

اور اگر کافر حربی کا غلام مسلمان ہو کر ہمارے یہاں نکل آیا یا وہیں تھا کہ مسلمانوں نے دار الحرب پر غلبہ پایا تو یہ آزاد ہے اور اسی طرح اگر حربیوں کے غلام لوگ نکل کر مسلمانوں کے لشکر میں آگئے تو سب آزاد آزاد ہیں کیونکہ نصایت ہے کہ اہل طائف کے کئی غلام نکل کر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے لشکر میں آگئے تھے تو آپ نے ان کی آزادی کا حکم دیا اور فرمایا کہ یہ اللہ تعالیٰ کے آزاد کئے ہوئے ہیں۔ رواہ احمد و ابن ابی شیبہ و ابی یوسف و الطبرانی و رفاه ابو داؤد و مرسل۔ اور اس دلیل سے کہ غلام مسلم نے اپنے مولیٰ کو ترک کر کے ہمارے یہاں آنے سے اپنی ذات کو محفوظ کر لیا یا جب دار الحرب پر غلبہ ہوا تو مسلمانوں کے لشکر میں مل جانے سے مصون ہو گیا اور اس کا قبضہ اپنی ذات پر اعتبار کرنا اولیٰ ہے بہ نسبت اس کے کہ مسلمانوں کا اس پر قبضہ ثابت کیا جائے کیونکہ اس کا قبضہ اپنی ذات پر پہلے ہو چکا تو اس قبضہ کی صرف مضبوط ہونے کی ضرورت ہے اور مسلمانوں کے قبضہ میں ابتداء ثبوت کی حاجت ہے تو غلام کا اپنا ذاتی قبضہ اولیٰ ہے۔

باب المستامن

یہ باب مستامن کے بیان میں ہے۔ خواہ از جانب کفر ہو یا اسلام ہو۔ مستامن وہ شخص جو امان لے کر آیا پس اگر حربیوں میں سے کوئی شخص امان لے کر ہمارے یہاں آیا یا ہمارے یہاں سے کوئی تاجر امان لے کر حربیوں کے یہاں گیا تو وہ مستامن ہے اس کو غدر و خیانت رونا نہیں ہے۔ و اذا دخل المسلم دار العرب تاجرًا فلا یجوز له ان یتعرض بشئ من اموالهم ولا من دماءهم لانه ضمن ان لا یتعرض لهم بالا ستیمان فال تعرض بعد ذلك یكون غدرًا و اذا غدر اثم اذ اخطأ بهم ملکهم فاحذر اموالهم و احبهم و اضل غیره یعلم الملك ولم یمنعه لانهم هم الذین نقضوا العهد بخلاف الاسیر لانه غیر مستامن فیباح له التعرض وان اطلقوه طوعاً۔

اگر کوئی مسلمان بغرض تجارت دار الحرب میں داخل ہو تو اس کو حلال نہیں ہے کہ کافروں کے مالوں یا جانوں سے کچھ تعرض کرے کیونکہ اس نے امان لینے سے یہ عہد کر لیا کہ کافروں سے تعرض نہیں کرے گا تو اس کے بعد تعرض کرنا غدر ہے اور غدر کرنا بالاجماع حرام ہے لیکن اگر مسلمان تاجر کے ساتھ کفار کے بادشاہ نے غدر کیا کہ ان کے اموال چھین لئے یا ان کو قید کیا یا بادشاہ کی دانستگی میں دوسرے کافروں نے ایسا کیا اور بادشاہ نے نہیں سوا تو مسلمان تاجر پر عہد نہیں رہا کیونکہ کافروں نے خود عہد توڑا بخلاف اس کے اگر کفار کسی مسلمان کو قید کر لے گئے تو وہ جو چاہے کرے کیونکہ اس نے امان کا عہد طے نہیں کیا ہے پس اس کو ہر طرح کا تعرض مباح ہے اگرچہ کافروں نے اس کو اپنی خوشی سے رہا کیا ہو۔ فان غدر بهم اثم التاجر فاحذر شياً و خرج به ملكه ملكاً معظوماً وورد الا استیلا و علی مال مباح الا انه حمل بسبب الغدر فاوجب ذلك عيشانية فیومر بالصدق

به و هذا ان المحذور لغيره لا يمنع العقاد السبب علی ما بینا۔ اور اگر مسلمان تاجر نے کافروں کے ساتھ اپنی جانب سے عہد کر کے ان کی کوئی چیز لی اور دارالاسلام میں نکال لایا تو اس کا مالک ہو گیا مگر ملک ممنوع ہے۔ اس واسطے کہ غلبہ تو مال مباح پر ثابت ہے لیکن وہ بسبب غدر کے حاصل ہوا تو اس نے اس مال میں ایک خبیث پیدا کر دیا تو اس کو صدقہ کر دینے کا حکم دیا جائے گا اور یہ اس واسطے کہ حرمت بذریعہ غدر خارج ہونا اس امر کو منح نہیں کرتا کہ سبب پیدا ہو جاوے چنانچہ ہم شروع باب استیلاء الکفار میں بیان کر چکے۔ و اذا دخل المسلم دار العرب یا مان فادانه حربی او اذ ان هو حربی او غصب احدھا ما غلبه ثم خرج الینا و استامن العرب لم یقض لواحد منهما علی صاحبه بشئ اما الادانة فلان القضاء یعتمد الولاية فلا دولة وقت الادانة اصلاً و لا وقت القضاء علی المستامن لانه ما التزم حکم الاسلام فیما معنی من افعاله و انما التزم ذلك فی المستقبل و اما الغصب فلانه صار ملكاً للذی غصبه و استولى علیه لمصادفهم ما لا یشترط علی ما بینا و كذلك لو كانا حربیین فعلا ذلك ثم خرجا مستامین لما قلنا۔

اگر مسلمان دار الحرب میں امان لے کر داخل ہوا پھر وہاں کسی حربی نے اس کو ہار دیا یا اس نے کسی حربی کو ادا ہار دیا یا ایک نے دوسرے سے کچھ غصب کر لیا پھر مسلمان دار الحرب سے دارالاسلام کو مکمل آیا پھر وہ حربی امان لے کر دارالاسلام میں آیا تو دونوں میں سے دوسرے کے واسطے کچھ حکم نہ دیا جائے گا۔ پس

ادھار کی صورت میں اس واسطے کچھ حکم بدھ ہو گا کہ حکم قاضی اس وقت نافذ ہو تا ہے کہ جب اس کو ولایت حاصل ہو حالانکہ ادھار لین دین کے وقت قاضی کو کچھ ولایت حاصل نہ تھی اور حکم قضاء دینے کے وقت بھی قاضی کو اس حربی پر جو امان لے کر آیا ہے ولایت نہیں حاصل ہے کیونکہ حربی مستان نے اپنے گذشتہ افعال کی بابت اپنے اور حکم اسلام لازم نہیں کیا بلکہ صرف آئندہ زمانے کے افعال کی بابت یہ التزام کیا ہے یہاں تک کہ اس کا غضب ایسے مال تو غضب کی ہوئی جو غضب کی ملک ہوگی جبکہ غضب کر کے وہ اس پر غالب ہو گیا کیونکہ اس کا غضب ایسے مال پر واقع ہوا جو مال محرم نہیں ہے جیسا کہ ہم بیان کر چکے۔ یعنی دار الحرب کے لوگ اور ان کا مال اور وہ جگہ قابل ملکیت اور غیر محترم ہے۔

اسی طرح اگر دو حربیوں نے باہم ایسا کیا ہو پھر دونوں امان لے کر ہمارے یہاں آئے اور ہمارے قاضی کے یہاں مقدمہ پیش کیا تو قاضی کچھ حکم نہیں کرے گا کیونکہ حکم قضاء باعتماد ولایت ہے یعنی قاضی کو یہ ولایت حاصل ہو کہ اس کا حکم ان لوگوں پر نافذ ہونا چاہیے۔ حالانکہ جہاں حربیوں نے معاملہ کیا ہے وہ دار الحرب ہے وہاں قاضی کی ولایت نہیں ہے اور یہ اس وقت حکم ہے کہ مسلمان کا ساتھی حربی یا دونوں حربی مسلمان ہو کر نہیں آئے بلکہ صرف امان لے کر آئے ہیں۔ ولو خرجا مسلمین قضی بالدين بينهما ولم يقض بالغضب اما المدانیة فلا تنها وقت صحیحة لوقوعها بالتراضی والولاية ثابتة حالة القضاء لالتزامهما بالاحكام بالاسلام واما الغضب فلما بینا انه ملكه ولا یثبت فی ملك العبد حتی یؤمر بالتد۔ اور اگر دونوں حربی مسلمان ہو کر دارالاسلام میں نکل آئے تو ان دونوں کے درمیان قرضہ کو حکم کیا جائے گا یعنی قرضہ ادا کرے اور غضب کا حکم نہیں کیا جائے گا۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ قرضہ کا یا بھی لین دین تو صحیح واقع ہوا تھا کیونکہ وہ باہمی رضا مندی سے ہوا اور قاضی کو بر وقت فیصلہ کے دونوں پر ولایت حاصل ہے کیونکہ مسلمان ہو کر ان دونوں نے احکام اسلام کا التزام کیا اور غضب میں حکم نہ دینا بوجہ مذکورہ بالا ہے کہ اس حالت میں غضب کرنے والا حربی دوسرے حربی کے مال مضبوط کا مالک ہو گیا اور حربی کی ملک میں کوئی ناپاکی نہیں ہے تاکہ اس کو پھیرنے کا حکم دیا جائے۔ واذا دخل المسلم دار العرب یا مان فغضب حربیہم خرجا مسلمین امر بوقد الغضب ولم یقض علیه اما عدم القضاء فلما بینا انه ملكه واما الامریا لرد مواد الشتر یہ فلا تنه فسد الملك لما یقانه من الحرم وهو نقض العهد۔ اور اگر کوئی مسلمان امان لے کر دار الحرب میں گیا اور اس نے کسی

حربی کا کوئی مال غضب کیا پھر وہ حربی بھی مسلمان ہو کر دونوں دارالاسلام میں آئے تو مسلمان کو ازراہ دیانت کہا جائے گا کہ اس کا مال مضبوط رہا پس کر دے مگر قاضی اس پر حکم نہیں کرے گا۔ پس قاضی کا حکم نہ کرنا تو اسی وجہ سے ہے جو اوپر مذکور ہوئی کہ مسلمان اس مال محرم کا مالک ہو گیا اور یہ مسلمان کو یہ فتویٰ دینا کہ وہ واپس کر دے تو یہ اس وجہ سے کہ ملکیت بطور فاسد ہو گئی کیونکہ نقص عہد جو حرام ہے اس کے ساتھ ملا ہوا ہے۔ واذا دخل مسلمان دار العرب یا مان فقتل احدهما صاحب عمدا او خطأ فقتل القاتل الدية فی ماله وعلیه الکفارة فی الخطأ اما الکفارة فلا یتلاق کتاب والدیة لان العصبة الثانية بالاحزاب دارالاسلام لا تبطل لعارض الدخول بالامان وانما لا یوجب القصاص لانه لا یمن استیفاءه الامنة ولا منعة بدون الامام وجماعة المسلمين ولم یوجد ذلک فی دار العرب وانما یجب الدیة فی ماله فی العمد لان العوائل لا تعقل العمد فی الخطأ لانه لا قدر لہم علی الصیانة مع تباين الدارين والوجوب علیہم علی اعتبار ترکہا۔ اگر دو

مسلمان امان لے کر دارالحرب میں داخل ہوئے پھر وہاں ایک نے دوسرے کو عداً یا غلط سے قتل کیا تو قاتل پر مقتول کی دیت خاص قاتل کے مال پر واجب ہوگی۔ یعنی مددگار برادری کو نہیں اٹھادے گی اور خطائی صورت میں اس پر کفارہ بھی واجب ہوگا۔ (یعنی قتل عمد میں بھی قصاص ساقط ہوگا) پس خطا میں کفارہ واجب ہونا بدلیل اطلاق کتاب ہے (یعنی کتاب الہی میں قتل خطا میں مطلقاً کفارہ واجب فرمایا یعنی کوئی دارالاسلام کی خصوصیت نہیں ہے چنانچہ فرمایا ومن قتل مرتداً بغير رقة مؤمنة الذیۃ۔ یعنی جس نے کسی مومن کو غلط سے قتل کیا تو اس پر ایک مومن بردہ آزاد کرنا واجب ہے الخ۔ پس دارالاسلام میں یہ خطا ہو یا دارالحرب میں ہو اس پر ایک بردہ آزاد کرنا واجب ہوا۔ اور برادری دیت واجب ہونا یعنی قصاص ساقط ہو کر دیت لازم ہونا اس وجہ سے ہے کہ مقتول کے واسطے جو عصمت جانی دارالاسلام میں حاصل تھی وہ دارالحرب میں امان لے کر چلنے سے باطل نہ ہوئی (تو اس کا خون بالانکاف نہ ہوگا بلکہ دیت واجب ہوگی) اور قصاص اس وجہ سے لازم نہ ہوگا کہ قصاص لینا بغیر مشمت و قوت کے ممکن نہیں اور مشمت بدون امام و جماعت مسلمین کے حاصل نہ ہوگی اور دارالحرب میں یہ بات نہیں پائی جاتی (اور قاضی خان نے ذکر کیا کہ یہ قول ابی حنیفہ ہے اور صاحبین نے کہا کہ عداً قتل کی صورت میں قاتل پر قصاص ہے اور یہی امام شافعی و مالک و احمد کا قول ہے) اور یہ جو فرمایا کہ دیت قاتل کے مال میں در صورت قتل عمد کے واجب ہوگی تو یہ اس واسطے کہ عاقلہ یعنی مددگار برادری قتل عمد کا جرم نہ اپنے اوپر نہیں برداشت کرتی ہے اور خطائی صورت میں اگرچہ برداشت کرتی ہے لیکن یہاں ان پر دیت نہ ہوگی۔ کیونکہ دیت ان پر اس سبب سے واجب ہوتی ہے کہ اپنی خطا دار کی حفاظت نہ چھوڑیں حالانکہ یہاں ملک دوسرا ہے یعنی دارالحرب ہے جہاں ان کو حفاظت کی طاقت نہیں ہے تو ان پر دیت بھی نہ ہوگی۔ و ان کا نا اسیرین فقتل احدھما صاحبہ اذ قتل مسلم تاجراً سیراً فلا شیء علی القاتل الا کفارة فی الخطاء عند ابی حنیفہ و قتال فی الاسیرین الذیۃ فی الخطاء و العمد لان العصمة لا تبطل لیعارض الاسر کما لا تبطل لیعارض الاستیذان علی ما بینا و امتناع القصاص لعدم المنع و وجوب الذیۃ فی مالہ لما قلنا و لا فی حنیفہ و ان بالاسر ما تبطل لہم بغير درتہ مقہورانی ایدہم و لہذا یصیر مقیم یا قاتلہم و ما فرما بسفہم فیبطل بہ الاحراز اصل و مصادک لہم الذی لم یہاجر الینا و خص الخطاء بالکفارة لانه لا کفارة فی العمد عندنا۔ اور اگر دونوں مسلمان جو دارالحرب میں داخل کئے گئے قیدی ہوں پس ایک نے دوسرے کو قتل کیا یا مسلمان تاجر نے جاکر مسلمان قیدی کو قتل کیا تو ابو حنیفہ کے نزدیک قاتل پر کچھ واجب نہیں ہے سوائے اس کے کہ اگر قتل بظنا ہو کر کفارہ واجب ہے۔ اور صاحبین نے کہا کہ دونوں قیدیوں کی صورت میں دیت واجب ہوگی۔ نحو قتل بظنا برادری ہو اس واسطے کہ قید ہونے کی وجہ سے اس کی عصمت باطل نہیں ہوگی جیسے امان لے کر جانے سے وہ معصوم رہتا ہے چنانچہ اوپر بیان ہوا۔ پس قصاص ممتنع ہونا اس وجہ سے کہ مشمت نہیں ہے اور دیت قاتل کے مال میں واجب ہوگی کیونکہ مددگار برادری قتل عمد کا جرم نہ نہیں اٹھاتے اور قتل خطا میں وہاں حفاظت نہیں کر سکتے۔ اور امام ابو حنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ قیدی بوجہ قید ہونے کے اہل حرب کے تابع ہو گیا کیونکہ وہ ان کے ماتحتوں میں مغلوب ہے اس واسطے جہاں وہ مقیم ہوں یہ بھی مقیم ہو جائے گا۔ اور جب دسے سفر کریں یہ بھی مسافر ہو جائے گا تو اس سے اپنے نفس کی ممانعت جاتی رہی اور مثل ایسے مسلمان کے ہو گیا جو دارالحرب میں اسلام لاکر ہجرت کر کے چارے یہاں نہیں آیا پھر کفارہ صرف قتل غلط کے ساتھ قصص کیا۔ اس واسطے کہ چارے نزدیک قتل عمد میں کفارہ نہیں ہے فقط حاجت ہو کہ مسئلہ سابق میں

جو قاضی خاں نے صاحبین سے نقل کیا وہ مقتفی ہے کہ یہاں دونوں قیدیوں کی صورت میں بھی قتل و عمر کی قصاص واجب ہو۔ کمافی الفتح۔ حالانکہ قصاص نہیں بلکہ دیت منصوص ہے لہذا ظاہر ہوتا ہے کہ مسئلہ سابق میں اختلاف نہیں ہے اسی واسطے شیخ مصنف نے بھی بیان نہیں کیا واللہ تعالیٰ اعلم۔

فصل

حربی متامن کے احکام کا بیان۔ قال واذا دخل الحربی الینا مستامنا لم یکن ان یتقیم فی دارنا سنة ویقول له الامام ان اکت تمام السنة وضعت علیک الجزیة والاصل ان الحربی لا یتقیم من اقامة دائمة فی دارنا الا بالاستوقاف او الجزیة لانه یصیر عینا لہم دعونا علینا فیلتحق المضرة بالسلیمین ویکن من الاقامة السیرة لان فی متھا قطع البیرة والجلب وسد باب التجارة فحصلنا بینھما بسنة لانهما مدۃ تجب فیھا الجزیة فیکون الاقامة لمصلحة الجزیة ثم ان رجع بعد مقالة الامام قبل تمام السنة الی وطنه فلا سبیل علیہ واذا اکت سنة نہر ذمی لانه لما اقام سنة بعد تقدم الامام الیہ صار ملتزما للجزیة فیصیر ذمی والامام ان یوقت فی ذلك ما دون السنة کا شہد والشہرین۔

کویہ قابو نہ دیا جائے گا کہ ہمارے یہاں ایک سال بٹھرے اور امام اس سے فرما دے گا کہ اگر تو پورے سال بھر رہا تو میں تجھ پر جزیرہ رکھوں گا۔ اور اصل اس باب میں یہ ہے کہ حربی کو دارالاسلام میں دائمی اقامت کا قابو نہیں دیا جائے گا مگر بطور غلام بنے یا جزیرہ باندھنے کہ کیونکہ حربیوں کے واسطے یہ شخص جاسوس اور ہم پران کا مددگار ہو جائے گا۔ نہ مسلمانوں کو مضرت پہنچے گی اور تھوڑے دن بٹھرنے کا اس کو قابو دیا جائے گا کیونکہ اس کے منہ سے کچھ نہ نکلے گا۔ اناج و دیگر چیزوں کی رسد منقطع ہوگی اور تجارت کا دروازہ بند ہو جائے گا۔ پس ہم نے تھوڑی مدت اور بہت مدت میں ایک سال کا فصل رکھا ہے کیونکہ یہ ایسی مدت ہے کہ اس میں جزیرہ واجب ہوتا ہے پس اقامت بمصلحت جزیرہ ہوگی۔ پھر امام کے کہنے کے بعد وہ ایک سال سے پہلے اپنے وطن کو چلا گیا تو اس پر جزیرہ کی کوئی راہ نہیں ہے اور اگر ایک سال تک بٹھرا تو وہ ذمی ہے یعنی پھر اپنے وطن نہیں جانے پادے گا کیونکہ امام نے اس سے پیشتر کہہ دیا پھر جب وہ بٹھرا تو اس نے اپنے اوپر جزیرہ لازم کیا تو ذمی ہو گیا۔ اور امام کو اختیار ہے کہ سال سے کم مدت میں کوئی وقت خاص مثلاً ایک یا دو مہینہ مقرر کرے۔ واذا اقامھا بعد مقال الامام یصیر ذمی لما کتلت۔ اور جب بعد گفتگو نے امام کے وہ سال بھر تک بٹھرا تو وہ ذمی ہو جائے گا بدلیل مذکورہ بالا نص کہ اس نے اپنے اوپر جزیرہ کا التزام کر لیا۔ ثم لا یتک ان یرجع الی دار الحرب۔ پھر وہ دار الحرب میں چلے جانے کے واسطے نہیں چھوڑا جائے گا۔ لان عقد الذمہ لا یتقن۔ کیونکہ عقد ذمہ نہیں توڑا جاتا ہے۔ کیف وان ینہ قطع الجزیة وجعل ولده حریا علینا ذمہ مضرة بالسلیمین۔ اور کیونکہ چھوڑا جاوے گا حالانکہ ایسا کرنے میں جزیرہ گھٹ جائے گا اور اس کی اطاعت ہمارے اوپر لڑائی کرنے والی ہوگی حالانکہ اس میں مسلمانوں کے حق میں ضرر ہے۔ فان دخل الحربی دارنا یا مان فاشتوی ارض خراج فاذا وضع علیہ الخراج نہو ذمی لان خراج الارض ینزلہ خراج الراس فاذا التزمہ صار ملتزما بالمقام فی دارنا اما بمجرور الشراء لا یصیر ذمی لانه قد اشتویہا للتجارة فاذا لم یضرب الخراج الارض بعد ان التزمہ الجزیة سنة مستقبلة لانه یصیر ذمی ملزوم الخراج تعتبر المدۃ من وقت وجوبہ وقرلہ فی کتاب فاذا وضع علیہ الخراج نہو ذمی بمرح بشروط الوضع فیخرج علیہ احکام جمة فلا یغفل عنہ۔ پس اگر کوئی حربی امان کے کردار الاسلام میں داخل ہوا پس اس نے یہاں کوئی زمین خریدا خریدی۔ پس جب حربی پر خرچ ہاں ہوا کیا تو وہ ذمی ہو گیا کیونکہ خراج زمین بمنزلہ اس کے جزیرہ کے ہے۔ پس جب اس نے خرچ کو اپنے اوپر لازم کیا تو دارالاسلام

میں رہنے کا التزام کیا مگر خالی زمین خریدنے سے وہ ذمی نہ ہو جائے گا کیونکہ زمین کبھی واسطے تجارت کے خریدی جاتی ہے اور جب ذمی پر خراج زمین لازم لایا تو اس کے بعد اس پر آئندہ سال کے واسطے جزیہ ذاتی لازم آوے گا کیونکہ خراج لازم ہونے سے وہ ذمی ہو جائے گا۔ پس جب سے جزیہ لازم ہوا اسی وقت سے مدت معتبر ہوگی۔ اور کتاب میں جو یہ فرمایا ہے کہ پھر جب اس پر خراج باندھا گیا تو وہ ذمی ہو گیا اس کلام میں صریح یہ شرط ہے کہ جزیہ باندھے جانے پر ذمی ہو گا یعنی اس سے پہلے اس پر ذمی ہونے کا حکم نہ دیا جائے گا پس اسی پر بہت سے احکام نکلے ہیں تو اس کو بھولنا نہ چاہیے۔ فاذا دخلت حرية بامان فتزوجت ذميا صارت ذمية لانها التزمت المقام تبعاً للزوج فاذا دخل حرية بامان فتزوج ذمية لم يهود ذميا لانه يمكنه ان يطلقها فيخرج الی بلدہ فلم يكن ملتزماً بالمقام۔ اور اگر کوئی حر یہ عورت امان لے کر ہمارے یہاں داخل ہوئی پھر اس نے ہمارے یہاں کے کسی ذمی مرد سے نکاح کر لیا تو وہ ذمیہ ہو گئی کیونکہ اس نے اپنے شوہر کے تابع ہو کر یہاں رہنے کا التزام کر لیا یعنی ذمیہ ہو گئی اور اگر کوئی مرد حر یہ امان لے کر ہمارے یہاں داخل ہوا اور پہلے ذمیوں میں سے کسی ذمیہ عورت سے نکاح کیا تو وہ ذمی نہ ہو جائے گا کیونکہ اس کو اختیار ہے کہ عورت کو طلاق دے کر اپنے ملک کو واپس جائے تو اس نکاح سے اس نے اپنے اور یہاں رہنے کا التزام نہیں کیا۔ ولوان حرية دخل دارنا بامان ثم عاد الی دار الحرب وتولک ذمية عند مسلم اذ ذمی اودینانی ذمتهم فقد صار ذمیہ مباحاً بالعدول الی اهل امانه وما فی دار الاسلام من ماله علی خطر۔ اور اگر کوئی حر یہ امان لے کر ہمارے ملک میں داخل ہوا پھر دار الحرب کو لوٹ گیا اور دار الاسلام میں کوئی ودیعت کسی مسلمان یا ذمی کے پاس چھوڑی یا اپنا کچھ قرضہ چھوڑا پس بغیر امان کے دار الحرب سے لوٹ آیا تو اب اس کا خون مباح ہے کیونکہ وہ اپنی امان میں چھپا ہے اور دار الاسلام میں جو کچھ اس کا مال ہے وہ خطرہ میں ہے نہ یعنی یہ مال اس کے واسطے اب موجب امان یا استحقاق نہیں ہو سکتا ہے۔ فان اسلولو ظهور علی الدار فتسقط دیونہ وصارت الذمیة نیا اما الذمیة فلا تنافی فیہ تقدیر الان ین المودع کید فیصیر نیا تبعاً لنفسه واما الذین تلاق اثبات الید علیہ بواسطۃ المطالبة وقد سقطت وید من علیہ سبق الیہ من ید العامة فیقتضی بہ۔ پھر اگر یہ حر یہ قید کیا گیا یا مسلمانوں کے دار الحرب پر غالب ہونے میں قتل کیا گیا تو اس کے قرضہ ساقط ہو گئے اور اس کی ودیعت مال غنیمت ہو گئی کیونکہ ودیعت نونی (یعنی اس کے ہاتھ میں ہے) کیونکہ دار الاسلام میں جس کے پاس ودیعت رکھ گیا تھا اس کا قرضہ منزلہ خود حر یہ کے قرضہ کے ہے تو جیسے وہ خود غنیمت ہو گیا اس کے تابع ہو کر ودیعت بھی غنیمت ہو گئی۔ اب یہاں قرضہ جو دار الاسلام میں کسی قرضہ دار پر ہے اس کا ساقط ہونا اس وجہ سے ہے کہ اس پر قرضہ ثابت ہونا بواسطۃ مطالبہ کے ہوتا ہے اور حر یہ کا مطالبہ ساقط ہو گیا۔ پھر جس شخص پر قرضہ ہے اس کا قرضہ بہ نسبت عام مسلمانوں کے قرضہ کے اس مال پر پہلے ہے تو اس کے ساتھ یہ خاص رہے گا۔ وان قتل ولم یلقوہ علی الدار فالقرض والذمیة لورثتہم وکذا ذلک اذا مات لان نفسه لم تصرمغومة فکذا مالہ وهذا لان حکم الامان باقی فی ماله فیورث علیہ اعلی وقت من بعد۔ اور اگر یہ حر یہ صرف قتل کیا گیا اور مسلمان لوگ دار الحرب پر غالب نہیں ہوئے تو اس کا قرضہ ودیعت جو کچھ دار الاسلام میں ہے اس کے وارثوں کی میراث ہوگی اور اسی طرح اگر وہ خود مر گیا تو بھی یہی حکم ہے۔ کیونکہ جب اس کی ذات مال غنیمت نہ ہوئی تو اس کا مال بھی غنیمت نہ ہو گا کیونکہ دار الاسلام میں آئے کے واسطے جو اس نے امان لی تھی وہ اس کے مال کے حق میں باقی ہے۔ لہذا اس کا قرضہ یا ودیعت اس کو یا اس کے بعد اس کے وارثوں کو واپس دی جائے گی۔ قال وما اوجف المسلمون علیہ من احوال اهل الحرب بغیر قتال یصروف فی مصالح المسلمین کما یصروف الغزاة قالوا هو مثل الاراضی التي اجلوا اهلها عنها والجزیة ولا خمس

نے ذلک وقال الشافعی فیہما الخس اعتبارا بالغبیة ولنا ما روے انه علیہ السلام اخذ الجزیة وكذا عمرو ومعاذ و وضع فی بیت المال ولم یخس ولانہ مال ماخوذ بقوۃ المسلمین من غیر قتال بخلاف الغنیمۃ لانہ مملوک مجباً بشرح الثانیین ولیقوۃ المسلمین فاستحق الخس یعنی واستحقہ الغانمون معنی فی هذا السبب واحد وهو ما ذکرناہ فلا معنی لایجاب الخس غازیان اسلام نے تاخت کر کے جو اموال کفار بغیر قتال کے حاصل کئے وہ مسلمانوں کی مصیحتوں میں صرف کئے جائیں گے جیسے خراج صرف کیا جاتا ہے اور ہمارے مثل کئے فرمایا کہ یہ اموال مثل ان اراضی کے جہاں سے لوگوں کو نکال دیا اور مثل جزیرہ کے ہیں اور ان میں سے پانچواں حصہ نہیں لیا جائے گا۔ اور امام شافعی نے فرمایا کہ جزیرہ و اراضی و خراج سب میں پانچواں حصہ لیا جائے گا بقیاس غنیمت کے یعنی جیسے غنیمت میں سے لیا جاتا ہے اور چارویں دلیل یہ ہے کہ حضرت علی رضی اللہ عنہ واکہ کو تم نے محسوس بجزیرہ لیا۔ اور حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے اہل سراد سے اور حضرت معاذ نے اہل یمن سے جزیرہ لیا اور یہ سب بیت المال میں رکھا گیا اور اس میں سے پانچواں حصہ نہیں لیا گیا۔ رواہ ابو داؤد۔

اور اس دلیل سے کہ یہ ایسا مال ہے جو مسلمانوں کی رعب و قوت سے بدون قتال حاصل ہوا برخلاف غنیمت کے کیونکہ مال غنیمت تو غازیوں کی لٹائی اور مسلمانوں کی قوت سے حاصل ہوتا ہے۔ پس اس میں سے بظہر رعب کے پانچویں حصہ کا استحقاق ہوتا ہے اور بظہر قتال کے باقی کے مستحق مجاہدین ہوتے ہیں اور اس مال میں جو بغیر قتال حاصل ہوا صرف ایک ہی سبب ہے یعنی مسلمانوں کے رعب سے حاصل ہونا تو اس میں پانچواں حصہ واجب کرنے کے کچھ معنی نہیں۔ و اذا دخل العربی دارا یا ما ملہ امرأۃ فی دار العرب واولادہا وکملہ و مال اودع بعضہ و میا و بعضہ حریرا و بعضہ مسلما فاسلم مہنا ثم ظہر علی الدار فذلک کلہ فی امنا المرأة و اولادہا الکیا فظاہر لانہم حریرون کیما و لیسا یا تابع و کذلک ما فی بطنہا لولا کانت حاملہا لکننا من قبل و اما اولادہ الصغار فلان الصغیر انما یبصر مسلما تبعا لاسلام امیہ اذا کان فی یدہا و تحت ولایتہ و مع تباہن الدارین لا یتحقق ذلک کذا اموالہ لافسور معرۃ با حراۃ لنفسہ لاختلاف الدارین فبقی الکل فیما و غنیمۃ۔ اور اگر حربی امان لے کر ہمارے یہاں داخل ہوا حالانکہ دار الحرب میں اس کی زوجہ اولاد وغیرہ کیسے ہے اور اس کا مال جس میں سے تقویر کسی ذی کے پاس اور تقویر کسی حربی کے پاس اور تقویر کسی مسلمان کے پاس و ولایت رکھا ہے پھر وہ حربی دار الاسلام میں مسلمان ہو گیا پھر غازیوں نے دار الحرب پر غلبہ پایا تو اس حربی کا کل مال غنیمت ہو گا۔ پس زوجہ اور اولاد بالغ کا غنیمت ہونا تو ظاہر ہے کیونکہ دے حربی کفار بالغ ہیں اور حربی کے مسلمان ہونے میں حربی کے تابع نہیں ہو سکتے اور اسی طرح اگر حربی کی زوجہ حاملہ ہو تو بیٹ کا بچہ بھی غنیمت ہو گا کیونکہ جب تک پیدا ہو کر جدا نہیں ہوا تب تک اپنی بان کا جزو ہے اور ربی اس کی اولاد صغیر تو وہ اپنے باپ کی تابع ہو کر مسلمان جب ہی شمار ہوگی کہ باپ کے قبضہ اور ولایت میں ہو حالانکہ باپ یہاں دار الاسلام میں ہے اور اولاد صغیر دار الحرب میں ہے تو دونوں حکومتوں کی جدائی کے سوا قے اولاد صغیر کا تابع مسلمان ہونا نہیں ہو سکتا ہے اور اسی طرح حربی کے مسلمان ہو کر اپنی جان کے محفوظ کرنے سے اس کے مال محفوظ نہ ہوں گے۔ کیونکہ دونوں ملک جدا ہیں یعنی وہ خود دار الاسلام میں ہے اور اس کے اموال دار الحرب میں ہیں تو یہ سب غنیمت ہو گئے دان اسلام فی دار العرب ثم جاہر فظہر علی الدار فاولادہ الصغار احرار مسلمون تبعا لایسہم لانہم کا و اتحت ولایتہ حیث سلم اذا الدار واحدة و ما کان من مال اودعہ مسلما و ذمیاً نہولہ لانہ فی یدہم تومتہ و یدہا کینہ و ما سوری ذلک فی اما المرأة و اولادہا الکیا فظہر علما اما المال الذی فی ید العربی فلانہ لم یصر معصوما لان ید العربی لیست یداً محتومة۔ اور اگر یہ حربی پہلے دار الحرب میں مسلمان ہوا پھر دار الاسلام میں آیا۔ پھر مجاہدین اس ملک پر

غالب ہوئے تو اس کی اولاد صغیر اپنے باپ کی تابع ہو کر آزاد مسلمان بنیں کیونکہ اسلام لانے کے وقت اس کی ولایت میں تھے۔ اس لئے کہ ملک واحد ہے یعنی باپ اور یہ اولاد دونوں دار الحرب میں ہیں اور اس کے مال میں سے جو کچھ اس نے کسی مسلمان یا ذمی کے پاس رکھا تو یہ اسی کا ہے کیونکہ وہ محرم قبضہ میں ہے اور قاضی کا قبضہ بمنزلہ اس کے ذاتی قبضہ کے ہے۔ اور ما سوائے مذکورہ بالا کے باقی سب مال غنیمت ہے پس زوجہ اور اولاد کبیر کا مملوک ہوتا اس وجہ سے کہ یہ لوگ بالغ حربی ہیں۔ اور اس کے تابع نہیں ہو سکتے ہیں لہذا اس کا وہ مال جو کسی حربی کے قبضہ میں ہو تو وہ غنیمت اس وجہ سے ہے کہ وہ مال محرم نہیں ہوا اس واسطے کہ حربی کو قبضہ محترمہ حاصل نہیں ہے۔ وَاِذَا اسلم العربی فی دار الحرب فقتله مسلم عبدا او خطاء وله ورثة مسلمون هنالك فلا شئ علیه الا الکفارة فی الخطاء وقال الشافعی تجب الدیة فی الخطاء والقصاص فی العمد لانه اراق دما معصوما لوجود العاصم وهو الاسلام لكونه مستجلبا للكرامة وهذا لان العصمة اصلها الثبوت لعصول اصل الزجر بها وهي ثابتة اجماعا والمقومة کمال فيه کمال الامتناع به فيكون وصفانيه فيتعلى بها علق به الاصل ولنا قوله تعالى فان كان من قوم عدو لكم وهو مؤمن فتحرير رقبته مومنة الآية جعل التعديل لكل الموجب رجوعا الى حرف الفاء والى كونه كل الذی کور فینقتل غیره لان العصمة المؤتمنة بالادمية لان الادمی خلق متعملا اعباء التكليف والقيام بها بحجوة التعوض والا مزال تابعة لها اما المقومة فالاصل فيها الاموال لان النجوم لو نزل جبر الفاء وذلك فی الاموال دون النفوس لان من شرط التماثل وهو فی المال دون النفس نکات النفوس تابعة ثم العصمة المقومة فی الاموال بالا حوازی بالادان العزة بالمنفعة كذلك فی النفوس لان الشوئ اسقط اعتبار منعة الكفوة لما انه اوجب الطالها والموت والاستمان فی دارنا من اهل دارهم کما لقصد هما الانتقال اليها۔ اگر دار الحرب میں کوئی حربی مسلمان ہو گیا پھر اس کو کسی مسلمان نے عمدا یا غلط سے قتل کیا حالانکہ مقتول کے مسلمان وارث دار الحرب میں موجود ہیں تو قاتل پر قصاص یا دیت نہ ہوگی۔ سوائے اس کے کہ خطا کی صورت میں کفارہ واجب ہوگا۔ (اور دیانت میں اس پر توبہ واستغفار فرض ہے) اور شافعی نے فرمایا کہ خطا میں قاتل پر دیت واجب ہے اور عد میں قصاص واجب ہے کیونکہ قاتل نے ایک نفس معصوم کو قتل کر ڈالا کیونکہ اسلام اس کے نفس کا محافظ موجود ہے کیونکہ اسلام اپنے ساتھ کرامت لاتا ہے اور یہ اس واسطے ہے کہ عصمت دراصل گناہگار کرنے والی ہے کیونکہ اس سے اصل زجر حاصل ہوتا ہے (یعنی جس نفس سے واسطے عصمت معلوم ہو تو اس کے قتل کرنے میں آدمی یقین کرے گا کہ میں گناہگار ہوں گا تو قتل سے پرہیز کرے گا) اور یہ عصمت یہاں بالا اجماع ثابت ہے اور دیت لازم آنا اس عصمت میں کمال ہے کیونکہ اس کے کامل طور پر پرہیز رکھنے کا (یعنی جب عصمت ثابت ہوئی تو قتل سے گناہگاری کا خوف عظیم پیدا ہوا پس اصل عصمت کی وجہ سے قاتل پرہیز کرے گا اور جب معلوم ہوا کہ اس کے عوض مال دیت بھی دینا پڑے گا تو کامل طور پر پرہیز کرے گا) تو دیت لازم آنا اس میں وصف ہو گیا یعنی اصل کے ساتھ ایک وصف ہے تو جیسے اصل عصمت کا تعلق اسلام سے ہے۔ اسی طرح اس کمال دیت کا تعلق بھی اسلام کے ساتھ ہوا پس اگر عمدا قتل ہو تو گناہ و قصاص ہے اور اگر غلط سے ہو تو بوجہ اسلام کے دیت لازم آئے گی یہ تقریر دلیل شافعی ہے اور ہماری دلیل یہ کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا فان کان من قوم عدو لكم وهو مؤمن فتحرير رقبته مومنة الآية یعنی اگر مقتول ایسی قوم میں سے ہو جو تمہارے دشمن ہیں حالانکہ

مقتول خود مومن ہے تو برفہ مومنہ آزاد کرنا واجب ہے الایہ۔ پس اللہ تعالیٰ نے بردہ آزاد کرنا پوری سزائے واجب قرار دی یعنی لازم آیا کہ اس کی جزا دی ہی ہے کہ ایک بردہ آزاد کرے۔ اس نظر سے کہ آیت میں فاعل مذکور ہے یا اس نظر سے کہ جو کچھ جزا دی ہے یہی مذکور ہے تو اس کے سوائے کچھ نہ ہوگا۔ اور دوسری دلیل یہ کہ عصمت جو گنہگار کرنے والی ہے وہ بوجہ آدمی ہونے کے ہے کیونکہ آدمی اس واسطے پیدا کیا گیا ہے کہ احکام شرع کو اٹھا دے اور ان پر قائم رہے یا اس طور کہ نفس انسانی سے قومن حرام جانے اور رہے اموال دیت تو وہ نفس انسانی کے تابع ہیں اور رہا اس کا قیمتی ہونا تو اس میں اموال اصل ہیں کیونکہ کسی چیز کی قیمت لگانا خود آگاہ کرتا ہے کہ جو چیز جاتی رہے اس کو پورا کیا جائے اور ایسا کر ناموں میں ہو سکتے جانوں میں نہیں ہو سکتا کیونکہ پورا کرنے کی شرط یہ ہے کہ جس چیز سے پورا کرنا ملے وہ نائل شدہ کے مثل ہو اور یہ بات مال میں موجود ہے جان میں نہیں ممکن ہے۔ پس خون بہا دینے میں اصل مال ہے اور جان اس کی تابع ہے پھر جس نفس محترم کا مال سے خون بہا دیا جاتا ہے یہ وہی نفس ہے جو دارالاسلام میں محفوظ کی گئی ہو کیونکہ عزت جب ہی ہوگی کہ مسلمانوں سے قوت و منعت حاصل ہو۔ پس یہی بات جانوں میں بھی ہے لیکن شرع نے کافروں سے منعت، ہونا معتبر ہونا ساقط کر دیا کیونکہ کافروں کی قوت و مددگاری کو باطل کر دیا ہے۔ (وعلیٰ ہذا اگر دارالاسلام میں حربی مسلمان یا مترک قتل کر دیا تو بھی قصاص و خون بہا ساقط ہوگا کیونکہ مترک و مسلمان جو ہمارے ملک میں ہو وہ حکما حربیوں میں سے ہے کیونکہ ان دونوں کا قصد یہی ہے کہ دارالحرب میں چلے جا دیں۔ ومن قتل مسلما خطا لاولیٰ له او قتل حربیا دخل الینسا بامان فاسلم فالذی علی عاتقہ الامام وعلیہ الکفارة لانه قتل نفسا معصومة خطا فیتبایثر النفوس المعصومة ومعنی قوله الامام ان حق الاخذ له لانه لا وارث له۔ اگر کسی نے ایک ایسے مسلمان کو جس کا کوئی وارث نہیں ہے خطا سے قتل کیا یا ایسے حربی کو جو ہمارے یہاں امان لے کر داخل ہو گیا تھا مار ڈالا تو قاتل کی مددگار۔ برادری پر واجب ہے کہ امام کو مقتول کی دیت ادا کریں اور قاتل پر کفارہ واجب ہے کیونکہ اس نے نفس معصوم کو خطا سے قتل کیا تو اس کا قیاس تمام ایسے نفوس پر ہوگا جو معصوم ہیں یعنی شرعاً قتل سے محفوظ ہیں اور یہ جو فرمایا کہ امام کو ادا کریں اس کے یہ معنی ہیں کہ وصول کرنے کا حق امام کو ہے کیونکہ مقتول کا کوئی وارث نہیں ہے نہ پھر یہ حکم اس صورت میں ہے کہ اس نے خطا سے قتل کیا ہو۔ وان کان عبدا فان شاء الامام قتله وان شاء اخذ الدیۃ لان النفس معصومة والقتل عند الولی معلوم وهو القامة او السلطان قال علیہ السلام السلطان ولی من لادلی له وقوله وان شاء اخذ الدیۃ منہ بطریق الصلح لان موجب العمد وهو القود معینا وهذا لان الدیۃ النفعی من هذه السألة من القود فلہذا کان له ولایۃ الصلح علی المال فلیس له ان یغفلان الحق للعامة ولایۃ نظریۃ ولیس من النظر اسقاط حقہم من غیر عرض۔ اور اگر اس نے عمداً قتل کیا ہو تو امام کو اختیار ہے چاہے قاتل کو قصاص میں قتل کرے اور چاہے صلح کرے اس سے دیت لے لے کیونکہ نفس معصوم تھا اور قتل بعد واقع ہوا اور ولی معلوم ہے کہ عام مسلمان یا سلطان ہے کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جس کا کوئی ولی نہیں اس کا سلطان ولی ہے اور یہ جو فرمایا کہ چاہے قاتل سے دیت لے لے تو اس کے یہ معنی ہیں کہ بطور صلح کے دیت لے کیونکہ عمداً قتل کا موجب قصاص لینا معین ہے۔ پھر دیت جائز ہونا اس واسطے ہے کہ اس مسئلہ میں قصاص سے دیت لینا زیادہ

نافع ہے اسی واسطے امام کو یہ اختیار بھی ہے کہ قاتل سے مال پر صلح کرے۔ پس معلوم ہوا کہ امام کو بالکل عفو کا اختیار نہیں ہے کیونکہ حقیقت میں حق تمام مسلمانوں کا ہے اور امام ان کی طرف سے والی ہے اور اس کی ولایت بنظر مصلحت ہے اور مصلحت ان کا حق ساقط کرنے میں کچھ بھی مصلحت نہیں ہے نہ اور اس بیان سے معلوم ہوا کہ مقتول کا ولی معلوم ہونے میں کچھ تردد نہیں ہے بلکہ تمام مسلمان اس کے ولی ہیں پھر سلطان سب کی طرف سے نائب ہو کر اس کا ولی قرار پایا۔

باب العشر والخراج

یہ باب عشر اور خراج کے بیان میں ہے۔ پہلے ذمی ہو جانے سے اسباب بیان کر کے ذمی پر وظائف مالیہ بیان فرمایا اور وہ اس کی زمین اور ذات پر خراج ہے اور اندازہ خراج کا جس اصول پر بتلے آئمہ مذکور ہے اور یہ زمین کا لگان اور محصول گھر و بارہ ہے اور ٹیکس جو اس زمانہ میں لیا جاتا ہے وہ عشر و خراج دونوں سے علاوہ ہے اور عشر میں صرف پیداوار کی دہائی ہے اور چونکہ عشر میں معنی عبادت ہیں لہذا عشر کو مقدم بیان کیا مگر وہ زمین معلوم ہونا چاہیے جس پر عشر ہو تلے ہے اور جن پر خراج ہو تلے ہے لہذا مصنف نے فرمایا عقال ارض العرب کلھا ارض مشرک وھما بین العذیب الی اقصیٰ جبر بالیمین بھرتہ الی حد الشام و اسوار ارض خراج وھما بین العذیب الی عقبۃ حلوان من النبطیۃ و یقل من العلالی عبادان لان النبی علیہ السلام و الخلفاء الراشدین لم یأخذوا الخراج من ارض العرب و لانه بمنزلۃ الفی فی ارضہم کالایقین فی رباعہم وھذا لان وضع الخراج من شوطہ ان یقر اھلھا علی الکفر کما فی سواد العراق و مشرکوا العرب لا یقبل منهم الا الاسلام و السیف و عمر حین فتح السواد وضع الخراج علیھا بمعھوض من الصحابۃ و وضع علی مصر حین انتھجھا عمر بن العاص و کذا اجتمعت الصحابۃ علی وضع الخراج علی الشام۔ زمین عرب کل عشری ہے اور وہ عذیب سے لے کر یمن میں مہرہ کے پتھر تک ہے (یہ طول ہے اور عرض میں ریگ روان سے لے کر) حد شام تک ہے اور سواد عراق کی زمین غرا جی ہے اور وہ عذیب سے عقبہ حلوان تک عرض میں اور ثعلبہ سے لے کر اور کہا جاتا ہے کہ عذیب سے لے کر عبادان تک طول میں ہے۔ اس کی دلیل یہ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم اور خلفاء راشدین نے زمین عرب سے خراج نہیں لیا ہے۔ اور اس لئے کہ وہ بمنزلۃ فی غنیمت کے ہے تو عرب کی زمینوں میں خراج ثابت نہ ہو گا جیسے اہل عرب کی گروہوں میں نہیں ثابت ہوتا ہے۔ اس وجہ سے کہ خراج باندھنے کی شرط یہ ہے کہ اس ملک کے لوگ اپنے ملک پر برقرار ہو ورنہ جاویں جیسے سواد عراق میں ہوا حالانکہ مشرکین عرب سے کچھ نہیں قبول ہو گا سوائے اسلام کے یا حیار سے فیصلہ ہے۔ اور حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے جب سواد عراق کو فتح کیا تو صحابہ رضی اللہ عنہم کی موجودگی میں اس ملک پر خراج باندھا اور اسی طرح ملک شام پر خراج باندھنے میں اجماع کیا ہے۔ قال وارض السواد مملوكة لا اهلها غیر ذیہم لھا و تصرفھم فیھا لان الامام اذا فتح ارضاً علیھا و یضع علیھا و علی رؤسہم الخراج فینقی الاراضی مملوكة لا اهلها فقد قضا من قبل۔ اور سواد عراق کی زمین اپنے لوگوں کی ملک ہے حتیٰ کہ ان کا یہ زمین بچتا اور اس میں تصرف کرنا جائز ہے کیونکہ امام نے جب کسی زمین کو قبضہ و غلبہ سے فتح کیا تو اس کو اختیار ہے کہ وہاں کے لوگوں کو اس زمین پر قائم رکھے اور ان پر اور ان کی زمین پر خراج مقرر کرے تو اراضی وہاں کی لوگوں کی ملک رہے گی۔ اور ہم

اس کو باب قسمۃ الغنائم میں پہلے بیان کر چکے۔ قال کل ارض اسلم اهلها وفتحت عنوة وقسمت بین الغنائم فی
 ارض عشولان العجاجة الی ابتدا التوظیف علی السلم والعشر البقیہ لہما بقیہ من معنی العبادۃ وکذا اھو اخص حیث
 یتعلق بنفس الخراج۔ اور جس زمین کے لوگ مسلمان ہو گئے یا قبر اُفتح کر کے مجاہدین میں تقسیم کر دی گئی تو
 وہ زمین عشری ہے کیونکہ ابتدائے لگان باندھنے کی ضرورت ایک مسلمان پر واقع ہوئی اور مسلمان کے حق
 میں عشر زیادہ لائق ہے کیونکہ اس میں عبادت کے معنی ہیں اور وہ ہلکا بھی ہے کیونکہ وہ نفس پیداوار سے متعلق ہے۔ وکل
 ارض فخت عنوة فاقرا اھلھا علیھا نہی ارض خراج وکذا اذا صلحھم لان الحاجة الی ابتدا التوظیف علی
 الکافوا الخراج البقیہ ولکنہ مخصوص من هذا فان رسول علیہ السلام فصعھا عنوة ترکھا لاهلھا ولم یوظف الخراج
 اور جو زمین بقبر وغلبہ فتح کی گئی پھر وہاں کے لوگ اس پر قائم رکھے گئے تو وہ زمین خراجی ہے اور اسی طرح اگر ان لوگوں
 سے صلح کر لی گئی ہو تو بھی زمین خراجی ہے کیونکہ ابتدا لگان باندھنے کی ضرورت کافر پر بڑی اور کافر کے ساتھ خراج
 زیادہ مناسب ہے اور ایسی اراضی سے مکہ خاص کر لیا گیا ہے چنانچہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے مکہ کو تہ سے فتح
 کر کے وہاں کے لوگوں کو اس پر برقرار رکھا اور ان پر خراج نہیں مقرر فرمایا۔ وفي الجامع الصغير کل ارض فخت عنوة
 فوصل الیہا ما رالانھا وھذا ارض خراج وما لم یصل الیہا ما رالانھا وراستخرج منها عین فی ارض عشولان العشر یتعلق
 بالارض الثامیۃ واما ما ہما تھا فیتبعا استقی بہما العشر وبما الخراج۔ اور جامع صغیر میں ہے کہ جو زمین تہ سے فتح کی گئی
 پھر اس زمین میں نہروں کا پانی پہنچا تو وہ زمین خراجی ہے اور جس میں نہروں کا پانی نہیں پہنچا بلکہ وہیں کوئی چشمہ یا
 کنواں نکالا گیا تو وہ زمین عشری ہے۔ کیونکہ عشر کا تعلق پیداوار زمین کے ساتھ ہے اور اس کی پیداوار پانی سے ہوتی ہے
 تو عشری پانی یا خراجی پانی سے پہنچنے کا اعتبار ہوگا فہ یعنی جیسا پانی ہو وہی حکم ہوگا۔ قال ومن اجمی ارضا ما تافی
 منداہی حنیفۃ ہر محتبر ہر مجوز ہا فان کان من حیز ارض الخراج ومعنا بقربہ فی خراجیۃ وان کان من حیز ارض العشر
 فی عشویۃ والبصرۃ منداہ کلھا عشویۃ باجماع الصحابة لان حیزا شئی یعطی لمعکھ کفنا والد یعطی لہ حکم
 الد ارحمی مجوز لصاحبھا الا انتفاع بہ وکذا لا یجوز اخذ ما قوب من العامر وکان القیاس فی البصرۃ ان تكون
 خراجیۃ لانھا من حیز ارض الخراج الا ان الصحابة رافقوا علیھا العشر فتوک القیاسی لاجماعھم۔ جس نے کسی
 زمینی موات کو زعمہ کیا یعنی جنگل کی غیر مزروعہ زمین کو مزروعہ کیا تو ابو حنیفہؒ کے نزدیک اس کا موقع دیکھا
 جائے۔ پس اگر زمین خراجی کے قریب ہو تو یہ بھی زمین خراجی ہے اور اگر زمین عشری کے قریب ہو تو زمین عشری
 ہے اور ابو حنیفہؒ کے نزدیک زمین بصرہ سب عشری ہے کیونکہ اس پر صحابہ رضی اللہ عنہم کا اجماع ہے۔
 رواہ ابن عبد البر۔

کیونکہ جو زمین جس موقع پر ہو اسی کا حکم پاتی ہے جیسے فناء دار کو حکم دار ہے حتیٰ کہ مالک دار کو فناء دار سے منتفع
 ہونا جائز ہے۔ اسی طرح آبادی سے جو زمین قریب ہو اس کو لینا جائز نہیں ہے اور بصرہ کے حق میں ابو حنیفہ
 کے نزدیک قیاس یہ تھا کہ وہ زمین خراجی ہو کیونکہ وہ زمین خراجی کے قریب ہے لیکن صحابہ رضی اللہ عنہم نے
 اس پر عشر یا فناء تو ان کے اجماع کی وجہ سے قیاس متروک ہوا۔ وقال محمد بن احمیہا ببیہ جعفرھا اولیٰ عین
 استخرجھا واما درجۃ الفلوات والانھا والعظام النی لا یملکھا احد فی عشویۃ وکذا ان احیاھا بھا والسماء وانھا
 احیاھا بھا لانھا رانی استخرجھا الا ما جمر مثل نھو الملک ونھو یز وجو فی خراجیۃ لما ذکرنا من اعتبار البأ اذھو

السبب للنماء ولأنه لا يمكن توظيف الخراج ابتداء على المسلم كوها فيعتبر في ذلك الدلائل السقن بما الخراج
 دلالة التوامه - اورام محمدؐ نے فرمایا کہ اگر اس نے اس زمین کو دیاں کنواں کھود کر یا چشمہ نکال کر اس سے
 پانی سینچا تو بھی عشری ہے اور اگر ایسی نہروں کھے پانی سے سینچا جن کو شاہان و امیران عجم نے کھودا ہے
 جیسے نہر نو شیروان و نہر یزدگرد و توبہ زمین خراجی ہے کیونکہ ہم بیان کر چکے کہ پانی کا اعتبار ہے کیونکہ وہی
 پیداوار کا سبب ہوتا ہے اور اس لئے کہ مشروع سے مسلمان پر زبردستی خرچ باندھنا ممکن نہیں ہے تو
 اس میں پانی کا اعتبار کیا جائے کیونکہ جب اس نے خراجی پانی سے سینچا تو اس میں دلیل ہے کہ اس نے
 اپنے اوپر خرچ دینے کا التزام کیا ہے اگر کسی کا شرکی خراجی زمین کسی مسلمان نے خریدی تو اس پر بدعت
 خرچ قائم رہے گا - قال والخراج الذي وضعه عمرؓ على اهل السودان من كل جريب سبعة امداد فقيضها شمس و
 هو الصاع ودرهم ومن جريب الوطية خمسة دراهم ومن جريب الكوم المتصل والتخيل المتصل عشرة دراهم
 وهذا هو المنقول عن عمرؓ فإنه بعث عثمان بن حنيف حتى يسج سواد العراق وجعل حذيفة مشرفا فبسط
 ستا وثلاثين الف جريب ووضع على ذلك ما قلنا وكان ذلك بحضور من المعاينة من غير تكبر فكان اجماعا منهم
 ولان المؤن متفاوته فالكوم اخفها مؤنة والمزارع اكثرها مؤنة والوطاب بينهما والوطية تفاوتت بتفاوتها فجعل
 الواجب في الكوم اعلاها وفي المزارع ادناها وفي الوطية اوسطها - اور جو خرچ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے اہل عراق
 پر باندھا تھا تو وہ اس حساب سے تھا کہ ہر جریب جس کو پانی پہنچا اس پر ایک تفریہ یا شمس یعنی ایک صاع
 پیداوار اور ایک درم ہے اور ہر جریب رطب یا پانچ درم ہیں - اور ہر جریب انگور پر جو ہر ہر متصل ہوں یعنی
 درمیان میں کوئی کھیتی وغیرہ نہ ہو دس درم ہیں اور اسی طرح ہر جریب خرمہ پر جو متصل ہوں دس درم ہیں -
 اور یہی حضرت عمر رضی اللہ عنہ سے منقول ہے چنانچہ ابو عبیدہ و ابن ابی شیبہ نے روایت کی کہ آپ نے عثمان
 ابن حنیف کو بھیجا چنانچہ انہوں نے سواد عراق کی پیمائش کی اور حضرت عمر رضی اللہ عنہ کو مشرف مقرر کیا - پس
 تین کروڑ ساٹھ لاکھ جریب رقبہ ہوا اور آپ نے اس پر اسی طرح محصول باندھا جیسے ہم نے بیان کیا اور یہ
 اس مجمع صحابہ میں بلا انکار واقع ہوا تو سب صحابہ کا اجماع ہو گیا -

اور اس دلیل سے کہ خرچہ و محنت میں تفاوت ہوتا ہے چنانچہ باغ انگور میں خرچہ و محنت کہہ ہے اور
 برابر باقی رہتی ہیں اور اخراج کے کھیتوں میں خرچہ سب سے زیادہ ہے اور ان دلوں کے درمیان میں رطب
 ہیں یعنی کھیرے و ککڑی و بیگن و خربوزہ وغیرہ اور لگان بمحاط تفاوت خرچہ کے متفاوت ہوتا ہے تو باغ انگور
 میں سب سے بڑھ کر لگان لگایا گیا اور کھیتی میں سب سے کم اور رطب میں بد بجا وسط لگایا گیا - قال وما سوى ذلك
 من الاصناف كالزعفران والبستان وغيره لا يمنع عليها محسب الطاقة لانه ليس فيه توظيف عمدة وقد اعتبر الطاقة
 في ذلك فتعبرها فيما لا توظيف فيه قالوا وانها في الطاقة ان يبلغ الواجب نصف الخراج لا يزيد عليه لان التصفيف
 عين الانصاف لما كان لنا ان تقسم الكل بين الثامن واليستان كل ارض بموطاها لوط فيها مختل متفوقة واشجار
 اخروفي ديارنا وعلقوا من الدارهم في الدارهم كلها وترك كذا لان التقدير يجب ان يكون بقدر الطاقة من اى
 شے مکان - اور ان کے سوائے دیگر اقسام مثل زعفران و بستان وغیرہ کے ہیں تو ان پر محسب طاقت لگان بڑھا
 جائے گا کیونکہ ان میں کوئی مقدار حضرت عمر رضی اللہ عنہ کی مقرر کی ہوئی نہیں ہے اور جو حضرت عمر رضی اللہ عنہ

نے لگان مقرر کرنے میں طاقۃ زمین کا لحاظ کیا ہے تو جن میں آپ کا باندھا ہوا لگان نہیں ہے وہ ان میں بھی طاقت کا اعتبار کریں گے اور ہمارے مثل نے فرمایا کہ انتہائے طاقت یہ ہے کہ جو کچھ لگان باندھا جائے وہ نصف پیداوار تک پہنچے اس سے زیادہ نہیں کیا جائے گا کیونکہ ادھیا ذکر نا عین انصاف ہے جبکہ ہم کو یہ اختیار تھا کہ ہم کل اراضی مجاہدین میں تقسیم کر دیں اور بیتان ہر ایسی اراضی کو کہتے ہیں جس کے گرد چہار دیواری اور اس کے اندر متفرق درختان خرمہ و دیگر اشجار ہوں اور ہمارے دیار میں تمام زمینوں پر ردیہ سے لگان مقرر کر دیا گیا ہے کیونکہ مقدار لگان میں یہ واجب ہے کہ بقدر طاقت مقرر کرے خواہ کسی چیز سے مقرر ہو۔ فان لم تطلق ما وضع علیہا لنفسہم الامام والنقصان عند ثلثة الوبح جائز بالاجماع الا توی الے قول عمر بن الخطاب کما حملتها الارض مالا تطیق فقالا لابل حملناہا ما تطیق ولو زناھا لاطاقت وھذا یدل علی جواز النقصان واما الزیادۃ عند زیادۃ الریح يجوز عند محمد اعتبارا بالنقصان وعند ابی یوسف لا يجوز لان عمر بن محمدین اخیر بزیادۃ الطاقۃ۔ پھر اگر ایسا ہو کہ جو لگان زمین پر باندھا گیا وہ اس کو برداشت نہیں کر سکتی ہے یعنی پیداوار سے لگان نکلنے کے بعد نصف سے کم بچتا ہے تو لگان کو امام کم کر دے اور کسی پیداوار کے وقت لگان گھٹانا بالا جلع جائز ہے کیونکہ ہم نے یہ دیکھتے ہو کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے حذیفہ و ابن حنیف رضی اللہ عنہما کو فرمایا کہ ایسا تو نہیں ہوا کہ تم نے زمین پر اتنا لگان باندھا ہو کہ جس کو وہ نہیں اٹھا سکتی ہے تو انہوں نے عرض کیا کہ نہیں بلکہ ہم نے اسی قدر باندھا ہے کہ جس کو اٹھا سکتی ہے بلکہ اگر کم کچھ زیادہ کرتے تو اس کو بھی اٹھا سکتی تھی۔ رواہ البخاری۔

اور یہ قول دلالت کرتا ہے کہ گھٹانا باندھنا جائز ہے اور ردیہ کہ جب پیداوار بہت ہو تو لگان زیادہ کرنا جائز ہے یا نہیں تو امام محمد کے نزدیک جیسے گھٹانا جائز ہے ویسے ہی بڑھانا بھی جائز ہے۔ اور ابو یوسف کے نزدیک بڑھانا نہیں جائز ہے کیونکہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ کو یہ خبر دی گئی کہ وہ زیادہ برداشت کر سکتی ہے لیکن آپ نے لگان نہیں بڑھایا۔ وان غلب علی ارض الخراج الماد ان لقطع المار عنھا او اصطلم الزرع افۃ فلا خراج علیہ لانه فات التکلیف من الزراۃ وھو النماء التقدر بے الاعتبار فی الخراج وضا اذا اصطلم الزرع افۃ فات النماء التقدر یری فی بعض الحول وكونه نامیا فی جمیع الحول مشروط کما فی مال الزکوۃ او یدار المحکم علی الحقیقۃ عند خروج الخراج۔ اگر خراجی زمین پر پانی چڑھا دیا یا اس کا پانی منقطع ہو گیا یا بھیجی کو کوئی ایسی آفت پہنچی جس سے وہ برباد ہو گئی تو اس پر خراج نہیں ہے کیونکہ زراعت کا قابو ہمارے ہر گیا اور خراج میں یہی معتبر ہے کہ نمود تقدیری یعنی زراعت کا قابو حاصل ہو اور در صورتیکہ زراعت کو ایسی آفت پہنچے تو سال کے بعض حصہ میں نمود تقدیری زائل ہو گیا حالانکہ تمام سال نمود و خراج کے واسطے شرط ہے جیسے مال زکوۃ میں شرط ہے یا یہ کہا جاوے کہ جب زراعت نکلے تو نمود حقیقی پر مدار حکم ہو گیا ہے یعنی نمود تقدیری تو نمود حقیقی کا قائم مقام تھا اور جب زراعت نکل آئی تو حقیقی نمود موجود ہوا تو خراج کا تعلق ہی حقیقی نمود سے ہوا۔ پھر جب یہ آفت سے زائل ہو گئی تو خراج بھی ساقط ہو گیا اور فتویٰ یہ ہے کہ اگر سال میں ۲۴ زراعت باقی ہوں تو ساقط نہ ہو گا۔ ف۔ ع۔ لیکن ادبیہ وہی ہے جو مصنف نے ذکر فرمایا۔ م۔ قال دان مطلقا صاحبہا فلیہ الخراج لان التبن کاہ ناجتا وھو الذی قوتہ قالوا من انتقل الے الخس الامور من غیر عمد فعلیہ الخراج الاعلی لانه ھو الذی ضیع الذیادۃ وھذا یعرف ولا یفقی بہ کلا یجہ الظلمۃ علی اخذ اموال الناس۔ اور اگر مالک زمین نے اس زمین کو میکار چھوڑ رکھا تو اس پر خراج واجب ہو گا۔ کیونکہ

اس کو زراعت کی قدرت مہی اور اس نے خود ہی ضلح کی۔ اور مشلح نے فرمایا کہ اگر کسی زمین میں اعلیٰ چیز
 مثل زعفران وغیرہ کے پیدا ہوتی ہو اور اس نے بغیر عذر کے کمتر چیز مثل جوڑا وغیرہ کے پھلے تو اس پر اعلیٰ
 درجہ کا خراج واجب ہوگا کیونکہ اس نے زیادت کو کھویا اور یہ حکم بیچان لینا چاہئے اور اس کا ثبوت
 نہ دینا چاہیئے تاکہ ظالم لوگ رعایا کے مال یعنی پر جزا نہ کریں۔ ومن اسلم من اهل الخراج اخذ
 منه الخراج علی حاله لان فيه معنى المؤنة فيعتبر مؤنة في حالة البقاء فامكن البقاء علی المسلم۔ اور جن
 لوگوں پر خراج واجب ہے اگر ان میں سے کوئی مسلمان ہو گیا تو اس سے بدستور سابق خراج لیا جائے گا
 کیونکہ خراج میں بار خراج کے معنی ہیں تو حالت بقاء میں بھی اس کو مؤنت اعتبار کیا جائے گا تو مسلمان
 پر اس حالت کو باقی رکھنا ممکن ہے نہ کہ اگرچہ مسلمان پر خراج کی ابتدا کرنا ممکن نہیں ہے۔ و يجوز ان
 يشترى المسلم ارض الخراج من الذمی و یؤخذ منه الخراج لما قلنا قد صح ان الصمیة لا اشتروا الا ارض الخراج
 وكانوا یؤدون خراجها فدل علی جواز الشراء واخذ الخراج وادایہ للمسلم من غیر کراہتہ۔ اور جائز ہے کہ مسلمان
 زمین خراجی کو ذمی سے خریدے اور اس سے خراج لیا جاوے بدلیل مذکورہ بالا یعنی اس مؤنت کو باقی
 رکھنا ممکن ہے۔ اور یہ امر صحیح ہوا کہ صحابہ رضی اللہ عنہم نے خراجی زمینیں خریدیں اور ان کا خراج دیا کرتے
 تھے پس یہ دلیل ہے کہ خرید جائزہ اور خراج لینا اور مسلمان کو خراج ادا کرنا بلا کراہت جائز ہے۔ ولا عشر
 فی الخراج من ارض الخراج وقال الشافعی یجمع بینہما لانہما حقان مختلفان وجبا فی محلیین بسبب مختلفین فلا یتیانان
 دلنا قولہ علیہ السلام لا یجتمع عشر وخراج فی ارض مسلم ولان احدا من ائمة العدل والمجور لم یجمع بینہما
 وكفی باجماعهم حجة ولان الخراج یجب فی ارض فتحت عنوة وقهرا والعشرون ارض اسلم اهلها طوعا وادوا
 لا یجتمعان فی ارض واحدة وسبب المحققین واحد وهو الارض النامية الا انه یعتبر فی العشر تحقیقا فی الخراج
 تقدیرا ولذا فی الصنفان الی الارض وعلى هذا الخلاف الزکوة مع احدہما۔ زمین خراج کی پیداوار میں سے عشر
 نہیں ہے یعنی فقط خراج ہے۔ اور شافعی نے فرمایا کہ عشر وخراج دونوں جمع کئے جائیں گے کیونکہ یہ دو حق
 مختلف ہیں جو دو محل میں مختلف سبب سے واجب ہوئے ہیں تو ان میں کچھ منافیات نہیں ہیں (یعنی خراج تو
 مالک کے ذمہ سبب قوت پیدائش کے ہے اور عشر پیداوار پر سبب تحقیقی پیدائش کے ہے) اور ہماری دلیل
 یہ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ مسلمان کی زمین میں عشر وخراج دونوں جمع نہ ہوں گے۔ رواہ ابن
 عدی باسناد ضعیف۔

اور دوسری دلیل یہ ہے کہ مسلمانوں کے اماموں میں سے عواہ ظالم ہو یا عادل ہو کسی نے عشر وخراج
 کو جمع نہیں کیا تو ان کا اتفاق بھی حجت ہے اور اس دلیل سے کہ خراج ایسی زمین میں واجب ہوتا ہے جو تہہ
 بزدل و شریع کی گئی ہو اور عشر ایسی زمین میں واجب ہوتا ہے جہاں کے لوگ بطور خود مسلمان ہوئے اور یہ
 دونوں باتیں ایک ہی زمین میں جمع نہیں ہو سکتی ہیں (صحابہ رضی اللہ عنہم سے بھی دونوں کا جمع کرنا مروی
 نہیں ہے۔ مفسر اور عشر وخراج کا سبب ایک ہی ہے یعنی پیداوار وال زمین ہی صرف اتنا فرق ہے کہ
 عشر میں تحقیقی پیداوار معتبر ہے اور خراج میں تقدیری پیداوار یعنی قدرت زراعت معتبر ہے اور حقیقتہً زمین
 ہی سبب ہے اسی واسطے دونوں کی نسبت زمین کی جانب ہوتی ہے یعنی بولتے ہیں کہ عشر زمین یا خراج زمین

اور ایسا ہی اختلاف زکوٰۃ کے ساتھ عشر یا خرچ جمع کرنے میں ہی ہے چنانچہ اگر زمین عشری یا خرچ ہی بغرض تجارت خریدی تو ہمارے نزدیک اس میں زکوٰۃ تجارت نہیں بلکہ صرف عشر یا خرچ ہے۔ دلائل کے خلاف ہو سکتا ہے کہ اگر خرچ ہی سنۃ لایعنی عمرہ پر لفظ مکرر بخلاف الشرائع لایتحقق عشو لا برجوع فیہ کی خارج۔ اور ایک ہی سال میں زمین میں دوبارہ پیداوار ہونے سے دوبارہ خرچ نہیں لیا جائے گا۔ کیونکہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے خرچ کو کمر نہیں باندھا ہے برخلاف عشر کے کیونکہ عشر جب ہی ہوگا کہ جب اس زمین کی پیداوار سے دسواں حصہ لیا جاوے گا تاکہ جو کچھ پیداوار زمین ہوئی اس میں سے دسواں حصہ لینا ثابت ہو۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔

باب الجزیۃ

یہ باب جزیہ کے بیان میں ہے جزیہ دو قسم ہے ایک باہمی رضامندی یعنی صلح سے اور دوم برائے امام چنانچہ مصنف نے دونوں کو بیان فرمایا۔ وہی علی الضربین جزیۃ تو وضع بالتراضی والصالح فتتقدرا بحسب ما یقع علیہ الاتفاق کما صالح رسول اللہ علیہ السلام اہل بخران علی الف ومانعی حلة ولان المعجب هو الترضی فلا یجوز التقدر علی غیر ما وقع علیہ الاتفاق۔ جزیہ دو قسم ہے ایک جزیہ وہ کہ باہمی رضامندی اور صلح سے باندھا جاوے تو اس کی مقدار وہی ہوگی جس پر دونوں نے اتفاق کیا۔ جیسے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اہل بخران سے ایک ہزار دو سو حملہ پر صلح کی۔ اور اس دلیل سے کہ موجب تو باہمی رضامندی ہے تو جس پر باہمی اتفاق واقع ہوا اس سے تجاوز کرنا نہیں جائز ہے فی الواقع ہو کہ صلح بخران کی حدیث ابن عباس رضی اللہ عنہ سے اس طرح مروی ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے نصارائے بخران سے دو ہزار حملہ پر صلح کی کہ نصف تو ماہ صفر میں ادا کیا کریں اور باقی ماہ رجب میں ادا کیا کریں اور مسلمانوں کو تیس زرہ اور تیس گھوڑے اور تیس اونٹ اور ہر قسم کے ہتھیاروں سے بیس بیس بطور عاریت دیں اور مسلمان لوگ ان اموال عاریت کے ضامن ہوں گے۔ یہاں تک کہ واپس دیں اس شرط پر صلح کہ ان کا کوئی گرجا منہدم نہ کیا جائے گا اور ان کا نقش نہیں لگا لاجائے گا اور اپنے دین میں کسی فتنہ میں نہیں ڈالے جاویں گے جب تک کہ کوئی نئی بات نہ کریں یا سود نہ کھاویں۔ رواہ ابو داؤد۔ اور حملہ کے معنی ایک انار اور ایک چادر ہے اور اس حدیث کے راوی سب ثقہ ہیں سوائے اس کے کہ سنی نے شاید عباس بن کوثر نہیں پایا لیکن حدیث مجتہد ہے۔ الحاصل یہ مال جو اہل بخران پر بطور صلح لازم ہوا وہ جزیہ ہے جو باہمی رضامندی سے مقرر ہوا اب اس سے تجاوز نہ ہوگا۔ وجہ یہ یہی الامام وضعها اذا غلب الامام علی الکفار واقهرهم علی املاکهم۔ اور دوم وہ جزیہ جو امام المسلمین کافروں پر ابتدا کر کے باندھے جب امام ان کافروں پر غالب ہو کر ان کو ان کی املاک پر باقی چھوڑے فی معنی امام نے بزرگ شمشیر کسی تک کفر کو بیخ کن کر کے کافروں پر احسان کیا اور ان کو ان کے گھر و اراضی وغیرہ پر بدستور باقی رکھا اور ان پر جزیہ اپنی رائے سے باندھا تو اس جزیہ کی مقدار شرع میں معیوف ہے۔ فیض علی الغنی الظاہر الفنی فی کل سنة ثمانية واربعین درہما یا خمس منہم فی کل شہدایۃ مدام۔ پس ایسے تو گھر پر جس کی تو گھری کھل ظاہر ہو سالانہ اڑھتالیس درم باندھے گا کہ ہر ماہ ان سے پانچ درم لئے جاویں گے۔ دلی وسط الحال اربعۃ وعشرون درہما فی کل شہدایۃ مدام۔ اور متوسط حالت والے پر

سالانہ چوبیس درم باندھے گا کہ ماہواری دو درم لئے جا دیں گے۔ وعلی الفقیر المعتدل اثنی عشر درہم ہما۔ اور جس کے پاس کچھ مال جمع نہیں ہے مگر وہ اپنی ضرورت سے زیادہ کماتا ہے تو اس پر بارہ درم سالانہ باندھے گا۔ النی اصل جو شخص کہ قابل لڑائی کے ہو اس پر جزیہ رکھا جائے گا حتیٰ کہ جو شخص اپنا بیج۔ لہجہ ہو اس پر جزیہ نہیں اگرچہ مالدار ہو۔ اور مالدار کی کا اعتبار بقول فقہیہ ابو جعفر کے ہر ملک کی عادت و عرف پر پڑے پس جو شخص جس شہر میں مالدار تو نگر شمار ہو وہ قسم اول ہے۔ مع۔ بالجملہ ان تین قسم کے اعتبار سے ہر ایک پر مختلف جزیہ ہے۔ وھذا عندنا۔ اور یہ حکم ہمارے نزدیک ہے۔ و قال الشافعی یرفع علی کل حامل دینار او ما یعدل الدینار۔ اور شافعی نے فرمایا کہ ہر بالغ پر ایک دینار یا جو مساوی دینار ہو باندھے۔ النی والفقیر فی ذلک سواء۔ اس میں تو نگر و فقیر دونوں برابر ہیں۔ لقولہ علیہ السلام لعاذر من کل حامل وحاملۃ دینار او عدلہ معاف۔ کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے معاذ رضی اللہ عنہ کو حکم فرمایا کہ ہر بالغ سے ایک دینار یا اس کے برابر معاف لے اور معاذ ایک قسم کے غنی کی طرح ہوتے ہیں۔ من غیر فصل۔ بدو فی تفصیل کے لئے یعنی اس حکم میں آپ نے کوئی تفصیل فقیر و تو نگر کی نہیں فرمائی تو معلوم ہوا کہ اہل ذمہ میں سے ہر فقیر و تو نگر بالغ پر خواہ مرد ہو یا عورت ہو ایک دینار واجب ہوگا۔ ولان الجزیۃ انما وجبت بدلائل العقل حتی لا یجب علی من لا یحوز قتلہ بسبب الکفو کا لہذا اری والنسوان وھذا المعنی ینتظم الفقیر والنی ومن ھینا منقول من عمرو عثمان وعلی بن ولہم ینکون علیہم احد من المهاجرین والانیصار ولانہ وجب قصۃ لقاتلہ فقیر علی التفاوت بمنزلۃ خراج الارضی وھذا لانہ وجب بدلائل عن النصرة بالنفس والمال وذلک یتفاوت بکثرة الوضو وقلتہ فکذا ما ہو بدیلہ وما رواہ محمول علی انہ کان ذلک صلحا وھذا امرہ بالاحی من الحاملة وان کانت لا یؤخذ منها الجزیۃ۔ اور شافعی رحمہ اللہ کی دلیل یہ ہے کہ جزیہ تو قتل کے عوض واجب ہوا ہے حتیٰ کہ ایسے شخص پر واجب نہیں جس کا قتل بسبب کفر کے نہیں جائز ہے جیسے غیر بالغ بچے و عورتیں پس جب قتل کا بدلہ ٹھہر تو فقیر و غنی دونوں کو شامل ہے اور ہمارا مذہب حضرت عمر و عثمان و حضرت علی رضی اللہ عنہم سے منقول ہے اور مهاجرین انصار میں سے کسی نے ان پر انکار نہیں کیا ہے۔ اور اس دلیل سے کہ جزیہ واجب ہونا اہل جہاد کی مدد کے لئے ہے تو خراج زمین کی طرح جزیہ بھی متفاوت ہوتا ہے تو حواس کے عوض لیا جائے وہ بھی متفاوت ہوگا۔ اور جو حدیث امام شافعی نے روایت کی وہ صلح پر محمول ہے یعنی صلح اسی طور پر واقع ہوئی تھی اسی واسطے بالغہ و عورت سے بھی جزیہ لینے کا حکم دیا اگرچہ عورت سے جزیہ نہیں لیا جاتا ہے۔ ابوداؤد و ترمذی و نسائی کی روایات میں ہر بالغ کا لفظ ہے اور عبدالرزاق و ابن مردویہ اور مسند ابوداؤد میں ہر بالغ و بالغہ دونوں مذکور ہیں۔ لیکن عبدالرزاق نے کہا کہ مفسر کہتے تھے کہ بالغہ کا لفظ غلط ہے کیونکہ عورتوں پر جزیہ نہیں ہے اور جواب یہ ہے کہ جب اسناد صحیح ہے تو اس دلیل سے اس کو غلط کہنا مقبول نہ ہوگا۔ بلکہ تاویل یہ ہے کہ یہ حکم بطور صلح کے عورتوں کو بھی شامل ہے جیسے بنی ثعلب بنی ایہی ہوا ہے۔ قال و توضع الجزیۃ علی اهل الکتاب والعجوز لقولہ قلے من الذین اتوا کتبا حتی یعطوا الجزیۃ و یدفع رسول اللہ علیہ السلام الجزیۃ علی البجوس۔ اور اہل کتاب پر اور عجوز پر جزیہ باندھا جائے گا خواہ عرب ہوں یا عجم ہوں کیونکہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا۔ من الذین اتوا کتبا حتی یعطوا الجزیۃ الا یہ۔ یعنی اہل کتاب سے قتال کو کہاں

مک کہ وہ جزیرہ دیں الخ اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے مجوس پر جزیرہ باندھا ہے یعنی مجوس ہجر سے جزیرہ لیا۔ رملہ البھاری۔ قال وعبدۃ الاثنان من العجم وفيه خلاف الشافعي وهو يقول ان القتال واجب لقوله تعالى وقتلوهم الا اذا عارضوا جزاء تركه في حق اهل الكتب بالكتاب وفي حق المجوس بالغزو فبقی من دہراہم علی الاصل ولما انه يجوز استرقاقہم فیجوز ضرب الجزایۃ علیہم اذکل واحد منہما یشکل علی سلب انفس منہم فانه ینکسب ویودی الی المسلمین ونفقۃ فی کسبہ۔ اور عجم کے بت پرستوں پر بھی باندھا جائے گا اگر عرب کے بت پرستوں سے سوائے اسلام یا تلوار کے کچھ قبول نہ ہوگا اور شافعی نے اس میں اختلاف کیا۔ وہ کہتے ہیں کہ قتال واجب ہے بدلیل قولہ تعالیٰ وقتلوہم یعنی اللہ تعالیٰ نے فرمایا کہ کافروں سے قتال کرنا واجب ہے سب کو شامل ہے خواہ عرب ہوں یا عجم ہوں لیکن قتال ترک کر کے جزیرہ لینا اہل کتاب کے حق میں ہم نے قرآن سے جانا اور مجوس کے حق میں حدیث سے جانا تو ماسوائے ان کے بت پرست وغیرہ اپنی اصل پر یعنی قتال پر ہے۔ اور بھاری دلیل یہ ہے کہ بت پرستوں کو رقیق بنانا جائز ہے تو ان پر جزیرہ باندھنا بھی جائز ہے کیونکہ رقیق بنانا اور جزیرہ باندھنا ہر ایک سے ان کی ذات چھین لینا لازم ہے تاکہ فساد نہ کریں چنانچہ وہ کافی کر کے مسلمانوں کو ادا کرتے ہیں اور اس کا نان ونفقہ بھی اس کی کمائی سے ہوتا ہے۔ وان ظہرو علیہم قبل ذلک فہم وفساہم وصبیانہم فی الجواز استرقاقہم۔ اور اگر جزیرہ باندھنے سے پہلے مجاہدین ان پر غالب ہوئے تو سببت پرست مرد و عورتیں و بچے مسلمانوں کے واسطے غنیمت ہیں کیونکہ ان کو رقیق بنانا جائز ہے۔ ولا توضع علی عبدۃ الاثنان من العرب ولا الموتدین لان کفرہما قد تخطا اما مشرکوا العرب فلان النبی علیہ السلام نشاہن اظہرہم والقرآن نزل بلغثہم فالعجزۃ فی حقہم اظہر واما الموتد فلانہ کفریہ بعد ماہدے للاسلام ووقف علی محاسنہ فلا یقبل من الفریقین الا الاسلام والسیف زیادۃ فی العقوبۃ وعند الشافعی رحمہ اللہ یشترک مشرکوا العرب وجوابہ ما قلنا۔ اور عرب کے بت پرستوں پر جزیرہ نہیں باندھا جائے گا اور مرتدین پر بھی جزیرہ نہیں ہے خواہ عرب ہوں یا عجم ہوں کیونکہ ان دونوں کا کفر بہت سخت ہوگا۔ چنانچہ مشرکین عرب کی سختی اس وجہ سے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم انہیں کے درمیان پیدا ہوئے اور قرآن مجید انہیں کی زبان میں نازل ہوا تو ان کے حق میں معجزہ بہت ظاہر ہے رہا مرتد تو اس کی سختی اس وجہ سے کہ اس نے پہلے اسلام کی ہدایت پائی اور اس کی خوبیوں پر واقف ہوا پھر اس نے اللہ عز وجل سے کفر کیا تو مشرکین عرب اور مرتدین سے سوائے اسلام یا تلوار کے کچھ نہیں قبول ہوگا تاکہ سزائے سخت پاویں اور شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک مشرکین عرب بھی رقیق بنائے جائیں گے اور اس کا جواب وہ ہے جو ہم بیان کر چکے ہیں یعنی ان کا کفر شدید ہے اور رقیق بنانا بعد فتح و غلبہ کے ہے اور کلام یہ ہے کہ قبل فتح کے اگر جزیرہ دینا قبول کریں تو قبول نہ ہوگا۔ واذا ظہرو علیہم ففساہم وصبیانہم فی لان ابابکر الصدیق رضی اللہ عنہ استرق لشوان بنی حنیف وصبیانہم لما ارتدوا وقسمہم بین الغانمین۔ اور جب اہل ایمان نے مشرکین عرب یا مرتدین پر غلبہ پایا تو ان کی عورتیں اور بچے فقط مال غنیمت ہیں کیونکہ حضرت ابوبکر صدیق رضی اللہ عنہ نے مرتدین بنی حنیف کی عورتیں اور بچے سب بطور غنیمت کے تقسیم کئے تھے یہ قوم سیدہ کذاب کا حال ہے جو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم پر ایمان لایا پھر آپ کے مرض موت کے زمانہ میں اسلام سے مرتد ہو کر نبوت کا دعویٰ کیا اور بعد ازات شریف آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے حضرت ابوبکر رضی اللہ عنہ نے مہاجرین و انصار کا ایک لشکر سرداری خالد بن الولید کے ان کے مرتدوں پر روانہ کیا اور بنو حنیف کی جماعت بہت کثیر تھی۔ چنانچہ ساٹھ ہزار سے زیادہ لڑنے کو نکلے اور سخت

قتال واقع ہوا۔ چنانچہ حضرت ابو دجانہ انصاری و انصار ابن انس اور ایک جماعت قرصحابہ کے شہید ہوئے۔ محمد بن النعمان نے فتح دی اور مسلمان کذاب مارا گیا اور جو حنیف قید کر کے لائے گئے اور آپ نے عورتوں اور بچوں کو تقسیم کر دیا چنانچہ حضرت علی کرم اللہ وجہہ کے حصہ میں جو عورت آئی اس کے بطن سے محمد بن علی پیدا ہوئے اسی واسطے ان کو محمد ابن الحنفیہ کہتے ہیں یہ حال ان مرتدوں کی عورتوں و بچوں کا ہوگا۔ ومن لم یسلم من ہذا لہم قتل لما ذکونا۔ اور جو شخص کہ ان مرتدوں کے مردوں میں سے اسلام نہیں لایا وہ قتل کیا جائے گا بوجہ مذکورہ بالا۔ یعنی مرتدوں سے جو قابل جنگ ہوں اس سے سوائے اسلام کے کچھ قبول نہ ہوگا۔ ولا جزية علی اموات ولا منی لانہا وجبت بدلا من القتل و من القتال و ہما لا یقتلان ولا یقتلان لعدم الہدیۃ۔ اور کسی عورت یا نابالغ پر جزیرہ نہیں ہے کیونکہ جزیرہ واجب ہونا مغلولین کے قتل کا بدلہ ہے یا مجاہدین کے قتل میں مدد ہے اور طفل و عورت قتل نہیں کی جاتی ہیں اور زندان میں لڑائی کی لیاقت ہے ف پس طفل و عورت پر جزیرہ بھی نہیں ہے۔ قال ولا من ولا منی و کذا المغلول و الشیخ اکیو لم یأینا و عن ابی یوسف ج انہ جب اذا کان لہ مال لانہ یقتل فی الجملة اذا کان لہ دلمے۔ اور لیجے پر جس کا کوئی معذور نہ ہو اور اندھے پر جزیرہ نہیں ہے اور یہی حکم فالج مارے ہوئے اور بوڑھے بچوں کا ہے کیونکہ وہ لڑتے نہیں اور نہ قابل قتل ہیں یہی ظاہر الروایۃ ہے۔ اور تافض ابو یوسف سے ایک روایت میں آیا کہ اگر اس کے پاس مال ہو تو جزیرہ واجب ہوگا کیونکہ وہ لڑائی میں رائے دینے والا ہو تو قتل کیا جاتا ہے۔ ولا علی فقیر غیر معتدل خلافا للشافعی و لہ الملاق حدیث معاذ و ولنا ان عثمان بن لیس یوظفہا علی ارض لا طاقۃ لہا فکذا ہذا الفرج و الحدیث محمول علی المعتدل۔ اور ایسے فقیر پر بھی واجب نہیں ہے جس کی کمائی اس کی ذات سے زائد نہ ہو اور اس میں شافعی کا خلاف ہے اور دلیل ان کی حدیث معاذ رضی اللہ عنہ بلریق الملاق ہے چنانچہ اوپر گزر چکی کہ ہر بالغ سے ایک دینار وصول کر اور ہماری دلیل یہ ہے کہ حضرت عثمان ابن حنیف رضی اللہ عنہ نے خراج ایسے فقیر پر نہیں رکھا جو قابل کمائی نہیں یا اس کی کفایت سے بچتا نہیں۔ اور حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے اس کو صحابہ رضوان اللہ عنہم کی حنور میں جائز رکھا۔ اور دوسری دلیل یہ ہے کہ زمین کا خراج ایسی زمین پر نہیں باندھا جائے گا جو اس کو برداشت نہیں کر سکتی ہے اسی طرح یہ خراج یعنی جزیرہ بھی ایسے نفس پر نہیں باندھا جائے گا جو اس کو ادا نہیں کر سکتا اور حدیث معاذ رضی اللہ عنہ ایسے فقیر تک محمول ہے کہ جس کی کمائی اس کے خرچ سے بچتی ہو۔ ولا یوضع علی المملوک و المکاتب و المدبر و ام الولد لانہ بدل عن القتل فی حقہم و عن النعمان فی حقنا و علی اعتبار الثاني لا تجب فلا تجب بالشلک۔ اور مملوک و مکاتب و مدبر و ام ولد پر جزیرہ نہیں رکھا جائے گا کیونکہ جزیرہ ان لوگوں کے حق میں عوض قتل ہے اور ہمارے حق میں عوض نصرت ہے یعنی یہ لوگ ہماری نصرت نہیں کر سکتے تو اس کے عوض جزیرہ دیتے ہیں اور اس اعتبار کا لحاظ کر کے مملوک پر جزیرہ واجب نہیں ہو سکتا بوجہ شک کے واجب نہ ہوگا فہم یعنی جزیرہ جو لوگوں سے لیا جاتا ہے اس کا سبب دھار میں۔ ایک یہ کہ ذمیوں کے لحاظ سے وہ ان کا قتل کا عوض ہے اور دوم یہ کہ ہمارے لحاظ سے وہ نصرت کا بدلہ ہے پس اول لحاظ سے وہ مملوک پر واجب ہونا چاہیے۔ کیونکہ عربی غلام بھی قتل کیا جاتا ہے پس جب چھوڑا گیا تو اس پر جزیرہ واجب ہوگا لیکن دوسرے لحاظ سے نہیں واجب ہوتا کیونکہ مملوک کو ہماری مدد کرنے کی طاقت نہیں تو صرف امر اور رہ گیا اور اکیلے سبب سے واجب ہونے میں شک ہے پس شک کی وجہ سے نہیں واجب کیا جائے گا۔ ولا یدعی منہم مولیہم لانہم یحملوا الویادۃ بسببہم۔ اور ان غلاموں کے مالک بھی ان کی طرف سے نہیں ادا کریں گے کیونکہ مملوکوں کے سبب

سے ان کی حیثیت سے زیادہ ان پر واجب ہوا جاتا ہے۔ ولا توضع علی الرہبان الذین لا یخاطبون الناس کذلک
 ھنا و ذکر مصدق عن ابی حنیفۃؒ انہ توضع علیہم اذا كانوا یقدمون علی العمل دھو قول ابی یوسفؒ وجہ الوضع علیہم
 ان القدادۃ علی العمل هو الذی ضیعھا فصار کتعطیل الارض الخ اجابۃ وجہ الوضع عنہم انہ لا یقتل علیہم اذا كانوا
 لا یخاطبون الناس والجزیۃ فی حقہم لاسقاط الفتل ولا بد ان یکون المعتزل صحیحاً ویکتفی بصعۃ فی اکثر السنۃ۔
 اور ایسے راہبوں پر جزیرہ نہیں باندھا جائے گا جو لوگوں سے میل جول نہیں رکھتے ہیں یعنی آبادی سے
 باہر اپنے جھونپڑے میں تنہا رہتے ہیں۔ ایسا ہی اس مقام پر مذکور ہے اور امام محمدؒ نے ابو حنیفہؒ سے
 روایت کی کہ اگر یہ لوگ کام کر سکتے ہوں تو ان پر جزیرہ باندھا جاوے اور یہی ابو یوسفؒ کا قول ہے
 اور اس روایت کی وجہ یہ ہے کہ کمائی کی قدر ہے۔ اس نے خود ضائع کر دی تو ایسا ہو گیا جیسے خراجی زمین کو
 بیکار چھوڑ دیا۔ اور ان پر جزیرہ نہ ہونے کی وجہ یہ ہے کہ ان پر قتل نہیں ہے جبکہ وہ لوگوں سے میل جول
 نہیں رکھتے ہیں اور کافروں کے حق میں قتل ہی ساقط ہونے کے واسطے جزیرہ تھا پس ان پر نہ ہو گا۔ اور
 واضح ہو کہ کمائی کرنے والے فقیر پر جزیرہ واجب ہونے کے واسطے یہ ضرور ہے کہ وہ تندرست ہو
 اور سال میں اکثر ایام کی تندرستی کافی ہے۔ ومن اسلم علیہ جزیرۃ سقطت وکذلک اذا مات کاضراً
 خلافاً للشافعیؒ فہما لہ انہا وجبت بدلاً عن العصۃ او عن السکنی وقد وصل الیہ المعوض فلا یسقط عنہ
 المعوض بھذا العارض کما فی الاجورۃ والصلح من دم العمد ولنا قولہ علیہ السلام لیس علی مسلم جزیرۃ ولا نہا
 وجبت عقوبۃ علی الکفر ولہذا التسمی جزیرۃ وہی والعجز اور واحد وعقوبۃ الکفر تسقط بالاسلام ولا تقام بدلاً
 ولان شرع العقوبۃ فی الدنیا لایکون الا لدفع الشر وقد اندفع بالموت والاسلام ولا نہا وجبت بدلاً
 عن النصرة فی حقنا وقد قدر علیہا بنفسہ بعد الاسلام والعصۃ تثبت بکونہ آدمیاً والذمی یکون ملک
 لنفسہ فلا معنی لایجاب بدلاً للعصۃ والسکنی۔ اور جو ذمی کہ مسلمان ہو گیا اور اس پر جزیرہ باقی ہے تو
 وہ ساقط ہو گیا اور اسی طرح اگر وہ حالت کفر میں مر گیا تو بھی ساقط ہو گیا۔ اور دونوں صورتوں میں
 امام شافعیؒ کا اختلاف ہے ان کی دلیل یہ ہے کہ جزیرہ تو اس کی جان کی حفاظت کے بدلے یا سکونت
 کے بدلے واجب ہوا تھا اور وہ حفاظت و سکونت حاصل کر چکا تو اس کا عوض بوجہ اسلام یا موت
 کے ساقط نہ ہو گا جیسے اس نے کوئی چیز کر ایہ لے کر اپنا نفع اٹھایا یا عداۃ خون کر کے مال پر صلح کی تو جو بیت
 یا عوض صلح اس کے مرنے یا مسلمان ہو جانے سے ساقط نہیں ہوتا ہے۔ اور ہماری دلیل یہ ہے کہ آنحضرت
 صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ کسی مسلمان پر جزیرہ نہیں ہے۔ (رواہ ابو داؤد والترمذی واحمد والداقطنی۔
 اور ابو داؤد نے سفیان ثوری سے اس کے یہ معنی بیان کئے کہ ذمی جب مسلمان ہو جاوے تو اس پر جزیرہ
 نہیں ہے۔ اور یہی معنی طبرانی نے معجم اوسط میں حدیث آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کئے۔ مف۔)
 اور اس دلیل سے کہ جزیرہ تو کفر پر قائم رہنے کی سزا ہے اسی واسطے جزیرہ کہلاتا ہے اور جزیرہ و جزا کے ایک
 ہی معنی ہیں اور کفر کی سزا بعد مسلمان ہونے سے ساقط ہو جاتی ہے اور بعد مرنے کے اس پر قائم نہیں کی جاتی ہے
 اور اس واسطے کہ دنیا میں عقوبت صرف اس لئے شروع ہے کہ اس کی کفری شرارت درودہ موت یا
 مسلمان ہونے سے دور ہو گئی۔ اور اس واسطے کہ جزیرہ واجب ہونا ہمارے حق میں نفرت کا عوض ہے۔

یعنی وہ بوجہ کفر کے مدد نہیں کر سکتا تو اس پر جزیہ واجب ہے اور بعد مسلمان ہونے کے وہ بذات خود مدد کرنے پر قادر ہو گیا رہا یہ کہ شافعی نے اس کو حفاظت و سکونت کا عوض قرار دیا تو حال یہ ہے کہ حفاظت ہو جس اس کے آدمی ہونے کے ثابت ہے۔ اور اس کی سکونت اپنی ذاتی ملک میں ہے تو حفاظت و سکونت کے عوض جزیہ واجب کرنے کے کچھ معنی نہیں ہیں۔ وان اجتمعت علیہ المحللات تداخلت الجزیتان و فی الجامع المصغیر ومن لم یؤخذ منه خراج لاسہ حتی مضت السنۃ وجارت سنۃ اخری لم یؤخذ۔ و هذا عند ابی حنیفہؒ وقال ابو یوسف و محمدؒ یؤخذ منه و هو قال الشافعیؒ ان مات عند تمام السنۃ لم یؤخذ منه فی قولہم جمیعاً و كذلك ان مات فی بعض السنۃ اما مسألة الموت فقد ذکرناھا و قبل خراج الارض علی هذا الخلاف و قيل لا تدخل فیہ بالاتفاق لبھا فی الخلائیۃ ان ان الخراج و حب عویشا و الاعواض اذا اجتمعت و امکن استیقاً وھا تستوفی و قد امکن فیما نحن فیہ یدل علی ان السنین بخلاف ما اذا سلم لانہ تعدد استیقاً و لا یحقیق حقیقۃً انہا رجبت عقوبۃ علی اصرار علی انکسر علی ما ہیں و لهذا الاتقیل منه لو بحث علی یدین نائبة فی المصحح و لایات بل یکف ان یأقی بنفسه فیعلی قائماً و القابض منه قاعد فی روایۃ یاخذ بتبلیسہ و بیہزہ ہذا و یقول اعفی الجزیہ یا ذمی و قبل عد و الله ثبت انہ عقوبۃ و العقوبات اذا اجتمعت تداخلت کالحد و دلانہا وجبت بدلا عن القتل فی حقہم و عن النمرۃ فی حقنا کما ذکرنا لکن فی المستقبل لانی العاصی لان القتل انہا یستوفی لخراب قائم فی الحلل الاخراب مامن و کذا النمرۃ فی المستقبل لان العاصی وقعت الغنیۃ عنہ ثم قول محمدؒ فی الجزیۃ فی الجامع المصغیر و جارت سنۃ اخری بجملة بعض المشایخ علی المعنی عجاذا قال الوجوب بآخر السنۃ فلا بد من المعنی لیتحقق الاجتماع فیتداخل و عند البعض ہو مجزی علی حقیقۃ و الوجوب عند ابی حنیفہؒ یراجع الحول فیتحقق الاجتماع بمجرد المبیح و لا یصح ان الوجوب عند ثانی ابتداء الحول و عند الشافعیؒ فی آخرہ اعتباراً بالزکوة و لان ما وجب بدلا عنہ لا یتحقق الا فی المستقبل علی ما تقررنا و فتحد راجعاً بہ بعد معنی الحول فاوجبنا ہا فی اولہ۔ اور اگر ذمی پر دو برس چرچہ کئے تو دو دنوں جزیہ ایک میں مل جائیں گے۔ یعنی ایک ہی جزیہ واجب ہوگا اور جامع الصغیر میں مذکور ہے کہ جس شخص سے جزیہ نہیں لیا گیا یہاں تک کہ سال گزر کر دوسرا سال آگیا تو اس سے گزشتہ جزیہ نہیں لیا جائے گا اور یہ امام ابو حنیفہ کا قول ہے اور صاحبین نے کہا کہ اس سے جزیہ لے لیا جائے گا۔ اور یہی شافعی کا قول ہے اور اگر وہ ذمی سال تمام پر مر گیا تو بالاتفاق ان سب کے قول میں اس سے گزشتہ جزیہ نہیں لیا جائے گا۔ اور اس طرح اگر سال کے اندر مر گیا تو بھی بالاتفاق یہی حکم ہے اور ذمی کی موت کا ہم اور ذکر کر چکے اور کہا گیا کہ زمین کے خراج میں بھی ایسا ہی اختلاف ہے۔

اور بعض نے کہا کہ خراج میں بالاتفاق تداخل نہیں ہوگا (پس اختلاف اس صورت میں ہے کہ جب ذمی پر دو سال جمع ہو گئے تو امام کے نزدیک تداخل ہو جائے گا اور صاحبین کے نزدیک نہیں ہوگا) اور صاحبین کی دلیل یہ ہے کہ جزیہ تو بطور عوض واجب ہوا ہے اور چند عوض جب جمع ہو جائیں اور ان کا حاصل کرنا بھروسہ نہیں ہو تو وہ وصول کر لئے جائیں گے۔ اور یہاں جو صورت ہے اس میں چند سال پے درپے گزرنے کے بعد بھی وصول کرنا ممکن ہے کیونکہ کافر کی سزا میں یہ جزیہ واجب ہوا تھا چنانچہ ہم بیان کر چکے اسی واسطہ سے اگر اپنے نائب کے ہاتھ سے سب روایتوں سے اس سے یہ ہے کہ قبول نہیں کیا جاتا ہے بلکہ اس کو بدلہ لیا جائے

کہ خود لاکر کھڑے ہو کر امام یا اس کے نائب کے سامنے جو بیٹھا ہوا ہے پیش کرے۔ اور ایک روایت میں یہ کہ جزیرہ وصول کرنے والا ذی کے سینہ پر گنگے کے پاس اس کا پیرا پکڑ کر کھلائے اور کہے کہ اودھی جزیرہ دے اور بعض نے کہا کہ یوں کہے کہ اسے دشمن خدا جزیرہ دے۔ بالجملة یہ ثابت ہوا کہ جزیرہ عفویت ہے اور ایک جنس کے چند عقوبات جمع ہو جاتے ہیں تو باہم متداخل ہو جاتے ہیں جیسے حدود میں ہے۔ مثلاً ایک شخص نے کئی آدمیوں کو زنا کا بہتان ایک بعد دوسرے کے لگایا اور سب کا دعویٰ اس پر مجتمع ہو گیا تو سب کے واسطے اس کو ایک بار حد قذف ماری جائے گی، اور اس دلیل سے کہ ذمیوں کے حق میں جزیرہ عوض قتل ہے اور ہمارے حق میں عوفی نصرت ہے چنانچہ مذکور ہو چکا لیکن یہ آئندہ کے واسطے ہوتا ہے نہ زمانہ گزشتہ کے لئے کیونکہ سب ہی لیا جاتا ہے کہ فی الحال لڑائی قائم ہوئے گزشتہ لڑائی کے لئے اور اسی طرح نصرت بھی آئندہ کے واسطے ہے کیونکہ زمانہ ماضی کے فتنہ سب پر دوائی ہو چکی یعنی اب اس کی حاجت نہیں ہے پھر واضح ہے کہ امام محمد نے جزیرہ کے حق میں یہ جو فرمایا کہ دوسرا سال آگیا اس کو بعض مشائخ نے مجازاً گزر جاتے پر معمول کیا۔ یعنی دوسرا سال گزر گیا کیونکہ وجوب آخر سال پر ہوتا ہے تو سال کا گزر جانا ضرور ہے تاکہ دونوں سال کا جزیرہ مجتمع ہو کر متداخل ہو جائیں اور بعض مشائخ کے نزدیک یہ کلام اپنی حقیقت پر جاری ہے۔ یعنی دوسرا سال شروع ہو جانا مراد ہے اور امام ابو حنیفہ کے نزدیک پہلے سال میں جزیرہ واجب ہو جاتا ہے تو دوسرا سال آتے ہی دونوں سال کے جزیرہ جمع ہو جائیں گے اور اصح یہی ہے کہ ہمارے نزدیک شروع سال میں جزیرہ واجب ہو جاتا ہے اور شافعی کے نزدیک پر قیاس شکوۃ کے آخر سال میں واجب ہوتا ہے۔

اور ہماری دلیل یہ ہے کہ جزیرہ جس چیز کا بدل ہے یعنی قتل و نصرت تو اس کا تحقق مستقبل ہی میں ہو سکتا ہے جیسا کہ ہم اوپر بیان کر چکے ہیں تو سال کے ماضی ہو جانے کے بعد جزیرہ واجب کرنا متعلقہ ہے۔ پس ہم نے اس کو ابتدائے سال میں واجب ٹھہرایا۔

فصل ذمیوں کے متعلق بعض احکام کے بیان میں - ولا يجوز احداث بيعة ولا كنيسة في دار الاسلام لقوله عليه السلام لا خصافي الاسلام ولا كنيسة والبراد احداثها جائز نہیں ہے کہ دار الاسلام میں جدید مسجد یا کینسہ بنایا جاوے کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ اسلام میں خمی ہونا نہیں ہے اور کینسہ نہیں ہے۔ اس سے مراد یہ ہے کہ جدید کینسہ بنانا نہیں جائز ہے فاس حدیث کو یہی مفسر ابو عبید نے روایت کیا لیکن اسناد ضعیف ہے اور بیحد عبادت گاہ یہود اور کینسہ معبد نصاریٰ یا اس کے برعکس ہے اور چونکہ نصاریوں میں سے بعضے درویش اپنے آلہ تناسل کو تانت و نیر سے بیکار کر دیتے تاکہ غم و حسرت سے چھوٹ جائیں۔ پس آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اس سے قطعاً منع فرمایا جیسا کہ حدیث صحیح میں ہے۔ م۔ وان اهدمت البيع والكنائس القديمة اعدوها لان الانبياء لا تبقى دائمة ولما اقرهم الامام فقد عهد اليهم الاعادة الا انهم لا يمكنون من نقلها لانه احداث في الحقيقة والصومعة للتخلي فيها بمنزلة البيعة بخلاف موضع الصلوة في البيت لانه بيع للسكنى وهذا في المعاصر دون القري لان المعاصر هي التي تقام فيها الشعائر فلا تعارض باظهارها يخالفها وقيل في ديارنا يبنون من ذلك في القرى ايضا لان فيها بعض الشعائر والمرو عن صاحب المذهب في قري الكوفة لان اكثر اهلها اهل الذمة وفي ارض العرب يبنون من ذلك في امصارها وقرأها لقوله عليه

السلام لا یجتمع دینان فی جزیرۃ العرب - اور اگر پرانی جزیرہ یا کتبہ منہدم ہو گئی تو ان کو دوبارہ بنالیں کیونکہ عمارت ہمیشہ نہیں باقی رہتی ہے اور جب امام نے ذمہوں کو باقی رکھا تو گویا وہ بارہ بنائے کا عہد دے دیا لیکن ذمہوں کو یہ قدرت نہیں دی جائے گی کہ اس کو شہر میں دوسری جگہ منتقل کریں کیونکہ درحقیقت جدید بنانے میں داخل ہے اور ان کو تنہائی کا عبادت خانہ جس کو موعود کہتے ہیں بنانے کی اجازت بھی نہ دی جائے گی کہ وہ بمنزلہ بیعہ کے ہے بخلاف اس کے گھڑی عبادت کے لئے کوئی جگہ بنانا جائز ہے کیونکہ وہ سکونت کے تابع ہے اور یہ سب حکم جو مذکور ہوا شہروں کے واسطے ہے گاؤں کے واسطے نہیں ہے۔ کیونکہ اسلام شاعر شہروں ہی میں ظاہر کئے جاتے ہیں تو ان کے مخالف چیزوں کے ظاہر کرنے سے معارضہ نہیں کیا جائے گا۔ اور شمس اللہ سرخسی نے کہا کہ ہمارے دیار میں ذمہوں کو دیہات میں بھی اس سے منع کیا جائے گا کیونکہ ہمارے دیہات میں بعض شاعر اسلام قائم ہوتے ہیں اور ابو حنیفہؒ سے جو اس کی روایت کو نہ دیہات میں ہے کیونکہ وہاں کے اکثر لوگ ذمی تھے اور عرب کے ملک میں شہروں و گاؤں سب میں ان باتوں سے ممانعت کی جائے گی۔ کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جزیرہ عرب میں دو دین جمع نہیں ہوں گے نہ سے رواہ مالک و اسحاق و عبد الرزاق و نیز عمر فی الصحاح۔ قال ویؤخذ اهل الذمۃ بالتبیز عن المسلمین فی ربہم و ما کبہم و سروجہم و قلا نسہم فلا یرکون الخیل ولا یعملون بالسلاح و فی الجامع الصغیر ویؤخذ اهل الذمۃ باظہار الکستیجات والکوب علی السروج التی ہی کھیۃ الاکف و انما یؤخذون بذلک اظہاراً للصغار علیہم و صیانۃ لشعبۃ المسلمین و لان المسلم یرک و الذی یرہان ولا یبتدئ بالسلام و یضیق علیہ الطريق فلولہم کن علامۃ فبیۃ فلعلمہ یعامل معاملۃ المسلمین و ذلک و یعوز و علامۃ تعجب ان یکون خبیطاً غلیظاً من الصوف یشدہ علی وسطہ و دون الزنار من الذبیر یسحر فانیہ جفاء فی حق اهل الاسلام و یرجب ان یتبیز نسائہم عن نساثنی الطرقات و الحمامات و یجعل علی دورہم علامات کیلا یقف علیہا سائل یدعولہم بالمغفرۃ قالوا الحق ان لا یتزکوا ان یرکوا الا للضرورة و اذا دیکوا للضرورة فلیتزلزلوا فی جامع المسلمین فان لزمۃ ضرورۃ اتخذوا سرجاً بالصفۃ التی تقدمت و یمنعون عن لباس یختص بہ اهل العلم و الزہد و الشرف۔ اور ذمہوں سے مواخذہ کیا جائے گا کہ اپنی لباس و سوارى و زین و ٹوپی میں اپنے آپ کو مسلمانوں سے تمیز رکھیں یعنی مسلمانوں سے جدا ہوں پس گھوڑوں پر سوار نہ ہوں اور ہتھیار نہ لگاؤں اور جامہ صغیر میں مذکور ہے کہ ذمی ماخوذ کئے جائیں گے کہ اپنی زنار ظاہر کریں اور ایسے زینوں پر سوار ہوں جو چوڑی و گدھوں کے پالان کی صورت ہے اور یہ مواخذہ فقط اس واسطے ہے کہ ان کا حق ہونا ظاہر ہوا اور کمزور عقیدے کے مسلمان محفوظ رہیں اور اس واسطے کہ مسلمانوں کا اکرام کیا جاتا ہے اور ذمی کی امانت کی جاتی ہے اور پہلے ان کو اسلام نہ کیا جائے گا۔ اور ان پر راستہ تنگ کیا جائے گا۔ پس اگر مسلمان کی کوئی علامت نہ ہو تو شاید ان کے ساتھ مسلمانوں کا برتاؤ کیا جائے اور یہ جائز نہیں ہے اور واجب ہے کہ علامت کے واسطے سوت یا بالوں کا موٹا ڈبراموچیں کو اپنی کمر میں باندھے اور ریشم کی زنار نہ ہو۔ کیونکہ مسلمانوں کے حق میں ظلم ہو گا اور واجب ہے کہ ذمہوں کی عورتیں بھی ہماری عورتوں سے راستوں و حماموں میں جدا کی جائیں اس طور پر کہ شناخت ہو اور ذمہوں کے دروازوں پر بھی نشانیاں نہ کر دی جائیں تاکہ اسلک ان کے دروازوں پر کھڑا ہو کر ان کے لئے مغفرت کی دعا نہ کرے اور مشائخ نے فرمایا کہ بتر یہ ہے کہ ذمہوں کو سوارى کی اجازت نہ ہوا الا للضرورة اور جب ضرورت کے واسطے سوار ہوں تو جہاں مسلمانوں کا مجمع ہو وہاں اتر پریں۔ پھر اگر اس کے ساتھ ضرورت

نازی ہو تو وہ ایک اکاف کی حرکت کی زیر بن بنا دے اور ذمیوں کو ایسی لباس سے منع کیا جائے گا جو عاملوں و زناہدوں و شر فساد کے ساتھ مخصوص ہے۔ کیونکہ یہ بزرگی کی علامت ہے جس سے ذمی محروم ہیں۔ ومن امتنع من الجنایة او قتل مسلما اذ سب النبی علیہ السلام اذنی بسلمة لم ینتقض عہدہ لان الغایۃ التي یشتی بہا القتال التزام الجنایۃ لا اذ اذھا ولا التزام باق وقال الشافعی سب النبی علیہ السلام یمکن نقض لانه لو کان مسلما ینقض ایمانہ فکذا ینقض امانہ اذ عقد الذمۃ خلعت عنه ولنا ان سب النبی علیہ السلام کفر منہ والکفر للمقارن لا یمتدعہ فالتادی لا یرفعہ۔ اور جس ذمی نے جزیہ ادا کرنے سے انکار کیا یا اس نے کسی مسلمان کو قتل کیا یا آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو برا کہا یا کسی مسلمان عورت سے زنا کیا تو اس کا ذمی ہونے کا معاہدہ نہیں ٹوٹے گا کیونکہ قتال جس حد پر منتہی ہوتا ہے وہ یہ ہے کہ کافر اپنے اوپر جزیہ لازم کر لے اور اس کو ادا کرنے پر منتہی نہیں ہے۔ اور جزیہ کا التزام ابھی باقی ہے اور امام شافعی نے فرمایا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو برا کہنا اس کی طرف سے عہد شکنی ہے کیونکہ اگر کوئی مسلمان ہوتا تو اس کا ایمان ٹوٹ جاتا۔ پس اسی طرح اس کا امان بھی ٹوٹ جائے گا اس واسطے کہ امان کا عہد بجائے ایمان کے ہے اور ہماری دلیل یہ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو برا کہنا اس کی جانب سے کفر ہے۔ اور ذمی بننے کے وقت جو کفر اس کے ساتھ لگا تھا وہ عہد ذمہ سے خارج نہ ہوا تو یہ کفر جو بعد کو طاری ہوا ہے وہ عہد ذمہ کو دور نہیں کرے گا۔ مترجم کہتا ہے کہ عہد ذمہ کے وقت جو کفر تھا وہ اس کے اعتقاد کی وجہ سے تھا اور یہ کفر مسلمانوں کے اعتقاد کی امانت ہے۔ پس اس موذی کا قتل اول ہے اور درالمنقی میں ہے یہ حکم اس وقت ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی بدگوئی ظاہر نہ کرے۔ اور اگر اس نے اعلان کیا یا قاتل کر لی تو قتل کیا جائے اگرچہ عورت ہو اور اسی پر اس زمانہ میں نتوی دیا جائے گا۔ گمانی درالمنار۔

اور حدیث میں ہے کہ جب کعب بن اشرف نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی بھوکی اور وہ مدینہ کا یہودی تھا تو آپ نے فرمایا کہ کعب بن اشرف کے واسطے کوہ ہے۔ پس محمد بن مسلمہ نے عرض کیا کہ میں ہوں یا رسول اللہ چنانچہ اس کو قتل کیا۔ مکارواہ البخاری۔ اور اسی طرح ابو رافع کے قتل کا قصہ بھی بخاری نے روایت کیا ہے اور ایسی ہی ابن الخطل کو بوجہ بھوکے آپ نے قتل کر دیا اور ایسے ہی ایک زبردست شخص آپ کی بدگوئی و بھوکا کرتا تھا اس کو خالد بن الولید نے قتل کر دیا اور عبدالرزاق نے روایت کی کہ ایک شخص آپ کی برائی کرتا تھا اس کو حضرت زبیر نے قتل کر دیا اور عبدالرزاق نے روایت کی کہ ایک عورت آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو برا کہتی تھی اسی کو خالد نے قتل کر ڈالا اور اسی طرح آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت علیؓ کو ایک بھوکے والے کی طرف بھیجا انہوں نے اس کو قتل کیا اور ابن سعد وابن عساکر نے روایت کی کہ مہاجر بن ابی امیہ جو حضرت ابوبکر رضی اللہ عنہ کی طرف سے عین کا حاکم تھا اس کو زبیرؓ پہنچا کہ یہاں ایک عورت ہے جو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی بھوکا گئی ہے پس مہاجر نے اس کو پکڑ کر اس کا ہاتھ کاٹا اور اس کے دانت توڑ دیئے۔ یہ خبر حضرت ابوبکر رضی اللہ عنہ کو پہنچی تو فرمایا کہ اگر تو یہ نہ کر چکا ہوتا تو میں تجھے حکم دیتا کہ اس عورت کو قتل کر دے۔ اور ابو داؤد و نسائی نے ابی ہریرہ الاسلمی سے روایت کی کہ میں حضرت ابوبکر رضی اللہ عنہ کے پاس آیا اور آپ نے اس وقت ایک شخص پر کچھ سختی سے کلام کیا تھا اس نے جواب میں آپ کو برا بھلا کہا تو میں نے عرض کیا کہ یا خلیفہ رسول اللہ مجھے اجازت دیجئے کہ میں اس منافق کی گردن مار دوں تو آپ نے فرمایا کہ بیٹھ جا کہ سوائے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم

کے یہ بات کسی شخص کے واسطے نہیں ہے۔ ورواہ البیہقی والصحیح۔ اور عینی نے کہا کہ جو شخص آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی بدگونی کرے میں اس کے قتل کا فتویٰ دوں گا اور اسی کے قریب ابن الہمام کا قول ہے اور یہی قول امام مالک و احمد و اسحاق و شافعی وغیرہ کا ہے۔ اور ابن المنذر نے کہا کہ سب عامر علیہ السلام کا قول ہے یعنی ابن الہمام نے کہا کہ ذمی سے جزیرہ کے کراس کا قتل جب ہی تک ہو قوف رہے گا کہ وہ عاجزی کے ساتھ ادا کرے اور جب اس نے بدگونی کی تو یہ مسلمانوں پر سرکشی و تکبر ہے پس قتل مباح ہو گیا و ہذا اھو الحق واللہ تعالیٰ اعلم۔ قال ولا ینقض العهد الاوان یتحقق بدار الحرب او یغلبون علی موضع فیحاربوننا لانہم ضادوا حرمنا علینا فی عہد الذمۃ عن الفائدۃ وھو دفع مشر الحواب۔ اور ذمی کا عہد نہیں ٹوٹے گا مگر انکہ وہ دار الحرب میں جا لے یا ذمی لوگ کسی مقام پر غالب ہو کر مسلمانوں سے لڑائی کریں کیونکہ جب وہ لوگ ہم سے لڑنے والے ہو گئے تو عہد ذمہ بے فائدہ ہو گیا کیونکہ وہ اسی واسطے تھا کہ لڑائی کی ہدی دفع ہو۔ واذنا نقض الذمی العهد فهو بمنزلة المرتد معناه فی الحکم بھوتہ بالحق لانہ الحق بالاموات وکذا فی حکم ما حمله من مالہ الا انہ لیس المرء یستوی بخلاف المرتد۔ اور جب ذمی نے عہد توڑا تو وہ بمنزلہ مرتد کے ہے اس کے معنی یہ ہیں کہ اس کا حکم مانند مرتد کے ہے کہ دار الحرب میں مل جائے سے اس کے موت کا حکم دیا جائے گا کیونکہ وہ بے ایمان مردہ آدمیوں سے مل گیا۔ (حتی کہ مرتد کی طرح اس کا ترکہ تقسیم کر دیا جائے گا)۔ اور اسی طرح جو کچھ اپنا مال اپنے ساتھ لے گیا تو اس کا حکم بھی مثل مرتد کے ہے (حتی کہ اگر دار الحرب پر مسلمانوں کا غلبہ ہوا تو اس کا یہ مال مثل مرتد کے مال قیمت ہو جائے گا) لیکن اتنا فرق ہے کہ اگر یہ ذمی قید کیا گیا تو رقیق بنا یا جائے گا بخلاف مرتد کے کہ وہ اسلام لا دے یا قتل کیا جا دے گا۔

فصل ۱ نصاریٰ بنی تغلب کے بیان میں ہے یہ لوگ عرب کی نسل سے ہیں جو زمانہ جاہلیت میں لٹرائی ہو گئے تھے پھر حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے اپنے زمانہ خلافت میں ان لوگوں سے جزیرہ طلب کیا تو ان لوگوں نے انکار کیا اور کہا کہ ہم عرب ہیں ہم سے اسی طرح لیا جاوے جیسے دیگر اہل عرب سے لیا جاتا ہے پس آپ نے فرمایا کہ میں مشرک سے صدقہ نہیں لوں گا۔ یہ سن کر بعض تغلبی بھاگ کر نصاریٰ روم میں مل گئے۔ پس نعمان ابن زرعہ نے عرض کیا یا امیر المؤمنین یہ لوگ جنگجو قوم ہیں اور عرب ہیں ان کو جو یہ دینے سے شرم آتی ہے پس آپ صدقہ کے نام سے ان سے جزیرہ وصول کریں اور دشمنوں کو ان کی مدد نہ دیں۔ پس حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے ان کو مانگ لیا اور جو کچھ مسلمانوں سے لیا جاتا ہے اس کا دو چندان کے مردوں وغیرتوں پر بانٹ دیا اور اس امر پر صحابہ رضی اللہ عنہم نے اتفاق کیا۔ و نصاریٰ بنی تغلب یؤخذ من اموالہم ضعف ما یؤخذ من المسلمین لان عمرہ ما لہم علی ذلک بمعظم من الصحابة۔ اور نصاریٰ تغلب کے اموال میں سے اس کا دو چندان لیا جائے گا جو مسلمانوں سے زکوٰۃ میں لیا جاتا ہے کیونکہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے صحابہ رضی اللہ عنہم کی حضوری میں ان سے اس طور پر مصالحت کر لیا تھا۔ و رواہ ابن ابی شیبہ۔ و یؤخذ من انہم ولا یؤخذ من صبیانہم لان الصلح وقع علی الصدقة المضاعفة والصدقة تجب علیہم دون الصبیان فکذا المضاعف وقل لا یؤخذ من نسائہم ایضا وھو قول الشافعی لانہ جزیرۃ فی الحقیقۃ علی ما قال عمر وھنہ جزیرۃ فسہوا ما شتم وھذا التصرف مصارف الجنیۃ ولا جنیۃ علی النساوان ولنا انہ مال وجب بالصلح والتمار

من اهل وجوب مثله عليها والمصرف مصالح المسلمين لانه مال بيت المال وذلك لا ينفق بالحزبية الا ترى
انه لا يراعى فيه شرائطها - اور تغلبیوں کی عورتوں سے یہ مال لیا جائے گا اور ان کے اطفال سے نہیں لیا جائے
گا کیونکہ صلح تو درجہ زکوٰۃ پر واقع ہوئی ہے اور زکوٰۃ عورتوں پر واجب ہوتی ہے بچوں پر نہیں ہوتی ہے تو
دو چہد کا بھی یہی حال ہوگا اور زفر رحمہ اللہ نے کہا کہ تغلبی عورتوں سے بھی نہیں لیا جائے گا اور یہی شامی کا قول
ہے کیونکہ یہ درحقیقت جزیرہ ہے چنانچہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے فرمایا کہ یہ جزیرہ ہے تم اس کا جو چاہو
نام رکھو - رواہ ابویہقی - اور اسی وجہ سے وہ جزیرہ کے مصارف میں خرچ ہوتا ہے اور عورتوں پر جزیرہ
نہیں ہوتا - اور ہماری دلیل یہ ہے کہ یہ ایسا مال ہے جو صلح کے ساتھ واجب ہوا اور عورت اس لائق
ہوتی ہے کہ اس پر ایسا مال واجب ہو اور جہاں یہ مال خرچ ہوتا ہے وہ مسلمانوں کے مصالح میں کیونکہ یہ
بيت المال کا مال ہے اور یہ مصرف کچھ جزیرہ کے ساتھ مخصوص نہیں ہے کیا نہیں دیکھتے ہو کہ اس میں جزیرہ
کے شرائط ملحوظ نہیں ہوتے مثلاً نائب کے ذریعہ سے نہ لیا جاوے اور خود کھڑا ہو سکے ادا کرے -
وغیر ذلک - دیو ضلع علی مولی التغلبی الخراج اسی الجزیة دخول الامن بمنزلة مولی القرشی وقال خذ
يضاعف لقوله عليه السلام ان مولی القوم منهم الا ترى ان مولی الهاشمی یلحق به فی حق حرمة الصدقة
ولان هذا تخفيف والولی لا یلحق بالاصل فيه ولهذا اوضح الجزیة علی مولی المسلم اذا كان نصرانيا بخلاف
حرمة الصدقة لان العرصات تغلب بالشبهات فالحق المولی بالهاشمی فی حقه ولا یلزم مولی الغنی حیث لا حق
عليه الصدقة لان الغنی من اهلها وانما الغنی مانع ولہ یوجد فی حق المولی اما الهاشمی فلیس بأهل لهذه الصلة اصلا
لانہ میں لشرفہ وکرامتہ من اوصاف الناس فالحق بہ مولاہ - اور تغلبی کے مولی پر بھی جزیرہ زمین کا خرچ باندھا جائے گا جیسے ہاشمی کے
مولی پر باندھا جاتا ہے یعنی اگر ہاشمی کسی کا غلام کو آزاد تو اس پر جزیرہ خرچ باندھا جائے گا اسی طرح تغلبی کے مولی سے بھی دو
چہد نہیں بلکہ جزیرہ خرچ لیا جائے گا اور زفر رحمہ اللہ نے کہا کہ تغلبی کے مولی سے بھی دو چہد لیا جائے گا کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم
نے فرمایا کہ تم کا آزاد کیا ہوا بھی قوم میں سے ہوتا ہے - رواہ ابو داؤد و الترمذی -

کیا نہیں دیکھتے ہو کہ صدقہ حرام ہونے میں ہاشمی کا مولی بھی ہاشمی کے ساتھ لاحق ہے اور ہماری دلیل یہ
ہے کہ دو چہد لینے میں تخفیف ہے اور آزاد کیا ہوا - اس تخفیف میں اپنے آزاد کرنے والے کے ساتھ لاحق نہ
ہوگا - اسی واسطے مسلمان کے آزاد کئے ہوئے پر جبکہ وہ مثلاً نصرانی ہو جزیرہ باندھا جاتا ہے بخلاف صدقہ حرام کئے
کے کیونکہ حرمتوں کا ثبوت شہادت سے ہو جاتا ہے تو حرمت کے باب میں ہاشمی کے ساتھ اس کے آزاد کئے
ہوئے غلام کو ملایا اگر کہا جاوے کہ تو نگہ کے آزاد کئے ہوئے پر بھی صدقہ حرام ہوگا - کیونکہ شہدہ موجود ہے تو جواب
دیا کہ تو نگہ کے مولی سے الزام نہیں ہو سکتا کیونکہ تو نگہ پر صدقہ حرام نہیں ہے اس واسطے کہ تو نگہ آدمی کو
صدقہ لینے کی لیاقت ہے اگرچہ بالفعل تو نگہی اس کو مانع ہے اور تو نگہ کے آزاد کئے ہوئے میں تو نگہی موجود نہیں
ہے - اور ہاشمی میں صدقہ لینے کی لیاقت ہی نہیں ہے اگرچہ نفیر ہو کیونکہ وہ اپنی شرافت و کرامت کی وجہ سے
لوگوں کے میل کچیل سے محفوظ کیا گیا ہے تو اس کا آزاد کیا ہوا غلام بھی اس کے ساتھ ملا دیا گیا - قال وما جباہ الامام
من الضاح ومن اموات بن تغلب وما اهدا اهل لمحہ الی الامام والحزبية یعرف فی مصالح المسلمين کسنا المغور وبناء
القطار والجسر ویعطی قضاة المسلمين وعلمائهم وعلماؤهم وینفق منه اذواق المقاتلة ووزارہم لانه مال

بیت المال فانہ وصل الی المسلمین من غیر قتال وهو معدّ لمصالح المسلمین وهو لا یمکن عملتهم ولتقۃ الذمۃ الی علی الایام فلولہم یعطوا کفایتہم لاحتاجوا الی الاکتساب ولا یفرغون للقتال۔ امام نے جو کچھ کہہ خراج و اموال بنی لغلب اور ہدیہ اہل حرب سے اور جزیرہ سے جمع کیا ہے اس کو مسلمانوں کی مصلحت میں صرف کرے جیسے دارالاسلام کی سرحدات کو لشکروں سے مضبوط کرے اور دریاؤں و نہروں کے پل بناوے اور مسلمانوں کے قاضیوں و عاملوں و علماء کو ان کی کفایت کے لائق دیوے اور جہاد کرنے والی فوجوں اور ان کے اہل و عیال کا رزق دیوے اس واسطے کہ یہ سب بیت المال کا مال ہے کیونکہ وہ مسلمانوں کو بغیر قتال حاصل ہوا ہے اور بیت المال اس واسطے ہیسا ہوتا ہے کہ مسلمانوں کی مصحتوں میں کام آئے اور یہ لوگ جن کا ذکر ہر اس سب مسلمانوں ہی کے واسطے کار کرتے ہیں اور اکل واولاد کا تقاضا کے باوجود واجب ہوتا ہے اگر ان لوگوں کو بیت المال سے بقدر کفایت نہ دیا جائے تو ان کو کمائی کی ضرورت ہوگی اور قتال و جہاد کے واسطے فارغ نہ ہوں گے فتنے اور مصنف کی روایت تجنیس سے طالب علم میں داخل ہیں۔ مصنف۔ ومن مات فی نصف السنۃ فلا شیء لہ من العطاء لانہ نفع صلوۃ و لیس یدین و لہذا اسی عطاء فلا یصلک قبل القبض و یسقط بالموت و اهل العطاء فی زماننا مثل القاضی و الہدیہ من و المفقۃ و اللہ اعلم۔ اور قاضی و علماء وغیرہ میں سے جو شخص نصف سال میں (یا آخر سال میں۔ ع۔) مر گیا عطا میں سے اس کے واسطے کچھ نہ ہوگا کیونکہ یہ ایک طرح کا صلہ ہے اور قمر منہ نہیں ہے اسی واسطے اس کو عطا کہتے ہیں نہ قبضہ سے پہلے ملک میں نہیں آتا ہے اور موت سے ساقط ہو جاتا ہے اور ہمارے زمانہ میں اہل عطاء قاضی و مفتی و مدرس ہے واللہ تعالیٰ اعلم فتنے اور زمانہ سابق میں جس شخص کو اسلام میں کسی طرح کی توفیق تھی وہ اہل عطا میں سے شمار ہوتا تھا اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی ازواج مطہرات کو بھی بیت المال سے ملتا تھا۔ ع۔ اصلی کافروں کے احکام شروع کئے چنانچہ فرمایا

باب احکام المرتدین

یہ باب مرتدوں کے احکام میں ہے۔ قال و اذا اذنا المسلم عن الاسلام و الیاذ باللہ عرض علیہ الاسلام فان کانت لہ شبهۃ کشف عنہ لانه مسایہ اعترتہ شبهۃ فترجح و فیہ دفع بشرة باحن الامور ان العزم علی ما قالوا غیر واجب لان الدعویۃ بلغتہ و اور جب کوئی مسلمان اسلام سے پھر گیا تو اس پر اسلام پیش کیا جائے گا پھر اگر اس کو کوئی شبہ پیدا ہو گیا ہے تو وہ حل کر دیا جائے کیونکہ شاید اس کو کوئی شبہ ایسا پیدا ہو گیا ہو تو وہ زائل کر دیا جائے اور اس کی بدی و دور کرنے کے دو طریقوں میں سے یہ اچھا طریقہ ہے یعنی قتل سے بہتر ہے لیکن اسلام پیش کرنا بنا پر قول مشائخ کے واجب نہیں ہے کیونکہ دعویۃ اسلام اس کو پہنچ چکی ہے۔ قال و یجوز ثلثۃ ایام فان اسلام والا قتل و فی الجماع الصغیر المرتد یعرض علیہ الاسلام حرکان او عبدان ان الی قتل فتاویل الاول انه یستعمل فی مہل ثلثۃ ایام لانہا مہدۃ ضررت لایبطل الاعذار و عن ابی حنیفۃ و ابی یوسف انه یسقط ان یوجہ ثلثۃ ایام طلب ذلک اولم یطلب عن الشافعی ان علی الامام ان یوجہ ثلثۃ ایام و لا یحل لہ ان یقتلہ قبل ذلک لان ارتداد المسلم یکن عن شبہ ظاہر او فلا بد من مدۃ یمکنہ التسل فقدمناہ بالثلاث فلما قرأہ تعالیٰ فاتکوا الشوکی من غیر قید الاصال و کذا قولہ علیہ السلام من بدل دینہ فانتقل و لانہ کافر حی بلقۃ الدعویۃ فیقتل للحال من غیر استہال و ہذا لانه لا یجوز تاخیر الیایحی لہم مرہوم و لا فرق بین العزم و التبدل لاطلاق الدلائل و کیفیۃ قیام ان یتبرأ عن الدیان کلہا سوی الاسلام لانه لا بدین لہ و لو تبرأ عما استقل الیہ کفایہ لحصول المقصود۔

اور مرتد تین روز تک قید کیا جائے پھر اگر مسلمان ہو گیا تو بہتر ورنہ قتل کیا جائے اور جامع صغیر میں مذکور ہے کہ مرتد پر اسلام پیش کیا جائے خواہ آزاد ہو یا غلام ہو۔ پھر اگر انکار کرے تو قتل کیا جائے اور قول اول کی تائید یہ ہے کہ اگر مرتد نے مہلت مانگی تو تین روز مہلت دی جائے گی کیونکہ اسی قدر مدت تمام غنڈوں کے دور کرنے کے لئے مقرر کی گئی ہے۔ اور امام ابو حنیفہ والیرو سفینے سے روایت ہے کہ اس کو تین دن مہلت دینا مستحب ہے خواہ مانگے یا نہ مانگے اور امام شافعی سے روایت ہے کہ امام پر واجب ہے کہ اس کو تین دن مہلت دے۔ اور اس سے پہلے قتل کرنا حلال نہیں ہے کیونکہ مسلمان کا مرتد ہو جانا بظاہر کسی شبہ سے ہوتا ہے تو اتنی مہلت ضرور ہے جس میں خود کر کے اور اس کی مقدار ہم نے تین روز مقرر کی (اور یہی ظاہر قول عمر رضی اللہ عنہ ہے۔ کما رواہ مالک۔ والبیہقی۔) اور ہماری دلیل قول الہی عزوجل ہے فاقتلوا المشرکین یعنی مشرکوں کو قتل کرو و حالانکہ اس میں مہلت دینے کی قید نہیں ہے اور اسی طرح آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا فرمان کہ جو شخص اپنا دین بدلے اس کو قتل کر دو۔ رواہ البخاری وغیرہ۔

اور اس دلیل سے کہ یہ شخص حربی کا فر ہو گیا جس کو دعوت اسلام پہنچ چکی ہے تو بغیر مہلت دیئے فی الحال قتل کیا جائے گا کیونکہ قتل کرنا واجب ہوا اور اس کا مسلمان ہو جانا امر مؤبد ہے تو امر مؤبد پر حکم کی وجہ سے تاخیر و سنا جائز نہیں ہے (اور یہی صحیح مذہب شافعی ہے۔ مع۔) اور غلام و آزاد میں کچھ فرق نہیں کیونکہ جن دلائل سے یہ حکم نکلا وہ مطلق یعنی دونوں کو شامل ہے اور مرتد کے توہر کرنے کا طریقہ یہ ہے کہ اشہدان لا الہ الا اللہ واشہدان محمد رسول اللہ کے بعد تمام دینوں سے سوائے دین اسلام کے انکاری و بیزاری ظاہر کرے کیونکہ اس کا کوئی دین نہیں ہے اور اگر دین اسلام چھوڑ کر جس دین کی طرف منتقل ہوا مٹا اس سے بیزاری ظاہر کی تو کافی ہے کیونکہ مقصود حاصل ہو گیا قال فلن قتله قاتل قبل عرفی الاسلام علیہ کرمہ ولا شی علی القاتل ومعنی انکواہیہ ہھنا تولاک المستعجب وانتھا الضمات لان الکفر صبیح والعرض بعد بلوغ الدعوة غیر واجب۔ اور اگر اس پر اسلام پیش کرنے سے پہلے کسی نے اس کو قتل کر دیا تو مکرمہ ہے اور قاتل پر قصاص یا دیت کچھ نہیں ہے اور یہاں کما ہیبت کے معنی یہ ہیں کہ مقتب ترک کیا اور ضمان اس واسطے نہیں ہے کہ اس کا کفر اس کے قتل کو مباح کرنے والا ہے اور اسلام پیش کرنا دعوت اسلام پہنچ جانے کے بعد واجب نہیں ہے۔ واما المرتدة فلا تقتل وقال الشافعی قتل لما دینا ولان سادة الرجل مبیعة للمقتل من حیث انه جناية مغلظة فتناط بها عقوبة مغلظة وسادة المرأة تشاکہا فیها فتشاکھا فی موجہا ولنا ان النبی علیہ السلام نفی عن قتل النساء ولان الاصل تاخیر الا جزية الى دار الاخرة اذ تعجلہا بخل بمعنی الابتلاء وانما عدل عنہ دفعا لشرنا جز وهو الحرب ولا توجه ذلك من النساء لعدم صلاحیة البلیة بخلاف الرجال فصارت المرتدة کالاصلیة قال ولكن تعبس حتی تسلم لانہا امتنعت عن ایفاء حق اللہ تعالیٰ بعد الاقرار فتعبر علی ایفاءہ بالحبس کما فی حقوق العباد وفي العمامح الصغیر وتجب المرأة علی الاسلام حوت كانت اوامة ولامة یجبہا مولاها اما الجبر فلما ذکرنا ومن المولی لها فیہ من الجمع بین الحقین ویؤدی تضرب فی کل ایام مبالغۃ فی العمل علی الاسلام۔

اور یہی عورت مرتدہ تو وہ قتل نہیں کی جائے گی اور شافعی نے فرمایا کہ قتل کی جائے دلیل اس حدیث کے جوہم روایت کر چکے۔ یعنی جو کوئی اپنا دین بدلے اس کو قتل کر دو اور اس دلیل سے کہ مرد کا مرتد ہونا

اس کا خون اس وجہ سے مباح نہ رہتا ہے کہ مرتد ہونا ایک جرم سخت ہے پس اس کی عقوبت سخت یعنی قتل کرنا اس کے ساتھ لازم ہے۔ اور عورت بھی مرتد ہونے میں اس جرم سخت میں شریک ہے تو اس کی سزا میں بھی شریک ہوگی اور بھاری دلیل یہ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے عورتوں کے قتل کرنے سے منع فرمایا۔ کما فی الصحیح۔

اور اس دلیل سے کہ سزاؤں کے حق میں اصل یہ ہے کہ ان کی تاخیر دار آخرت کے واسطے ہو کہ وہ فی الحال سزا ہونا معنی امتحان کو محض ہے پھر اس اصل سے عدول اس واسطے ہو کہ فی الحال کی مشارت دور ہو یعنی لڑائی دفع ہو مگر عورتوں کی ذات سے لڑائی کی امید نہیں ہے۔ کیونکہ ان کی خلقت میں جنگ کی صلاحیت نہیں ہے بخلاف مردوں کے پس مرتدہ کا فرہ مانند اصلہ کا فرہ ہے ہوگی یعنی جیسے اصلہ کا فرہ مقتول نہیں ہوتی ویسی ہی مرتدہ کا فرہ بھی مقتول نہ ہوگی۔ لیکن فرمایا کہ مرتدہ قید خانہ میں رکھی جائے یہاں تک کہ مسلمان ہو جائے کیونکہ وہ حق الہی عزوجل کا اقرار کر کے اس کو ادا کرنے سے انکار کرتی ہے تو قید کر کے اس کے ادا کرنے پر مجبور کی جائے گی جیسے بدردوں کے حقوق میں ہوتا ہے اور جانیہ منیر میں فرمایا کہ مرتدہ عورت اسلام لانے پر مجبور کی جائے گی۔ خواہ آزادہ ہو یا باندی ہو لیکن باندی کو اس کا مولیٰ مجبور کرے گا۔ پس جبر کی تو وہی وجہ ہے جو اوپر مذکور ہوئی کہ وہ ادا نہ کرے حق الہی عزوجل سے انکار کرتی ہے اور باندی کا جبر مولیٰ کی طرف سے اس واسطے رکھا گیا تاکہ مولیٰ کا حق اور اللہ تعالیٰ کا حق دونوں مجتمع ہو جائیں اور یہ بھی روایت آئی ہے کہ باندی کو ہر روز ماریں تاکہ اسلام لانے پر پورے طور سے جبر ہو۔ قال دیزول ملک المرتد من اموالہ بردتہ نہ والامراعی فان اسلمو عادت الی حالہا قالوا ہذا عندی حنیفۃ و عندہما لا یزول ملکہ لانہ مکلف محتاج فالی ان یقتل بقی ملکہ کالمحکوم علیہ بالوجہ والقصاص ولہ انہ حربی مقہور تحت ایدینا حتی یقتل ولا قتل الا بالحراب فہذا یوجب نوال ملکہ وما لکمتم غیر انہ مدعوی الاسلام بالاجب علیہ ویرجی عودہ الیہ فتوقفنا فی امرہ فان اسلمو جعل ہذا العارض کان لم یکن فی حق ہذا الحکم و صار کان لم یزل مسلماً ولم یعمل السبب وان مات او قتل علی مدتہ اولیٰ بدایہ الحرب وحکم ببقاۃ استقر کفرہ فیعمل السبب علیہ ذال ملکہ اور مرتد کی ملکیت اپنے مالوں سے بوجہ مرتد ہونے کے نائل ہو جاتی ہے مگر یہ نوال ابھی موقوف ہوتا ہے یعنی اگر پھر مسلمان ہو گیا تو بدستور اس کی ملک عود کرتی ہے اور شاخچے فرمایا کہ امام ابو حنیفہ کا قول ہے اور صاحبین کے نزدیک اس کی ملکیت نائل نہیں ہوتی ہے کیونکہ وہ مکلف محتاج ہے تو قتل ہونے تک اس کی ملکیت باقی رہتی ہے جیسے وہ شخص جس پر جہا قصاص کا حکم دیا گیا یعنی تا وقت قتل یا رجیم کے اپنی ملک کا مالک رہتا ہے۔ اور امام ابو حنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ مرتد ایک حربی کا فر ہے جو بھاری عاقبت میں مقہور گرفتار ہے تاکہ قتل کیا جائے اور قتل بدرد لڑائی کے نہیں ہوتا ہے یعنی یا بفعل وہ حربی ہے اسی واسطے اس کا قتل جائز ہے۔ پس یہ امر موجب ہے کہ اس کی ملک و مالکیت نائل ہوگی صرف اتنی بات ہے کہ مرتد پر جبر کر کے اسلام کی طرف بلایا جاتا ہے اور امید ہے کہ وہ اسلام کی طرف عود کرے۔ پس ہم نے اس کے معاملہ میں توقف کیا یعنی اس وقت تک کہ ظاہر ہو جائے کہ وہ اسلام لایا یا نہیں پس اگر مسلمان ہو گیا تو یہ مرتد ہو جانا نوال ملک کے حق میں کالعدم مقرر یا جائے گا اور ایسا ہونے کا کہ

گویا وہ برابر مسلمان رہا اور ملک زائل ہونے کا سبب یعنی ارتداد نہیں کیا اور اگر وہ مر گیا یا اپنے مرتد ہونے پر قتل کیا گیا یا بھاگ کر دارالحرب میں پہنچا اور قاضی نے اس کے پہنچ جانے کا حکم دے دیا تو اس کا کفر ہو گیا۔ پس ارتداد اپنا عمل کرے گا اور اس کی ملک زائل ہو جائے گی۔ قال فان مات أو قتل علی ردتہ انتقل ما اکتسب فی الاسلامہ الی وراثۃ المسلمین، وكان ما اکتسب فی حال ردتہ فیا وھذا اعتد ابی حنیفۃؒ اور اگر مرتد مذکور مر گیا یا حالت ارتداد میں قتل کیا گیا تو جو کچھ اس نے حالت اسلام میں کمایا تھا وہ اس کے مسلمان وارثوں کو ملے گا اور جو کچھ اس نے مرتد ہونے کی حالت میں کمایا وہ مال غنیمت ہے اور یہ امام ابو حنیفہ کا قول ہے وقال ابو یوسفؒ ومحمدؒ کلاھما لو رثتہ وقال الشافعیؒ کلاھما فی لانہ مات کافرًا والمسلم لا یورث الکافر ثم ہو مال حربی لا امان لہ فیکون فیا و لھما ان ملکہ فی الکسین بعد الردۃ باقی علی ما بیناھ فینتقل بیوئہ الی ورثتہ ولستند الی ما قبیل ردتہ اذا الردۃ سبب الموت فیکون تورث المسلم من المسلم ولا بی حنیفۃؒ (انہ یمنک الاستناد فی کسب الاسلام لوجودہ قبل الردۃ ولا یمنک الاستناد فی کسب الردۃ لعدمہ قبلھا ومن شرطہ وجودہ ثم انما یرثہ من کان وارثا لہ حالۃ الردۃ وبقی وارثا الی وقت موئہ فی ردایۃ عن ابی حنیفۃؒ اعتبار الاستناد وعنه انہ یرثہ من کان وارثا لہ عند الردۃ ولا یبطل استحقاقہ بوقتہ بل یغلغہ وارثتہ لان الردۃ بمنزلۃ الموت وعنه انہ یعتبر وجود الوارث عند الموت لان الحادث بعد انعقاد السبب قبل تمامہ کاعادۃ قبل الردۃ بمنزلۃ الولد العادۃ من المبیع قبل القبض وترثہ امرأۃ المسلمۃ اذا مات او قتل علی ردتہ وہی فی العدة لانہ یصیر فارا وان کان صحیحاً وقت الردۃ والمرتدۃ کسبھا اور تنہا لانہ لا حراب منھا فلم یوجد سبب النفی بخلاف المرتد عند ابی حنیفۃؒ ویرثھا زوجھا المسلم ان اردت وہی مریضۃ لقصدھا ابطال حقہ وان کانت صحیحۃ لا یرثھا لانھا لا تقبل فلو یعلق بما لھا بالردۃ بخلاف المرتد۔

اور امام ابو یوسفؒ و محمدؒ نے کہا کہ مرتد کی حالت اسلام کی کماٹی اور حالت کفر کی کماٹی دونوں اس کے وارثوں کی ہوں گی اور شافعیؒ (اور مالک و احمدؒ) نے کہا کہ دونوں کماٹیاں مال غنیمت ہیں کیونکہ وہ بحالت کفر مرے اور کافر کا وارث مسلمان نہیں ہوتا ہے پھر یہ مال ایک ایسے حربی کا ٹھہرا جس کے واسطے امان نہیں ہے تو مال غنیمت ہو جائے گا۔ اور صاحبین کی دلیل یہ ہے کہ اس کی دونوں کماٹیاں بعد مرتد ہونے کے اس کی ملکیت پر باقی ہیں جبکہ صاحبین کا مذہب اور پر بیان ہوا ہے تو اس کی موت کے بعد اس کی ملک اس کے وارثوں کی طرف منتقل ہوگی اور یہ مرتد ہونے سے کچھ پہلے کی طرف مستند ہوگی کیونکہ مرتد ہونا اس کی موت کا سبب ہے تو مسلمان کا میراث پانا مسلمان ہی سے ہوا اور ابو حنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ اسلام کی کماٹی کو اس طرح مستند کرنا ممکن ہے کیونکہ وہ مرتد ہونے سے پہلے موجود تھی۔ اور ارتداد کی کماٹی کو اس طرح مستند کرنا ممکن نہیں کیونکہ مرتد ہونے سے پہلے موجود نہ تھی حالانکہ مستند ہونے کے واسطے یہ شرط ہے کہ اس وقت موجود ہو پھر رہا یہ کہ کون شخص اس کا وارث ہوگا تو امام ابو حنیفہؒ سے حسن کی روایت یہ ہے کہ جو شخص مرتد ہونے کی حالت میں اس کا وارث تھا اور مرتد کی موت تک برابر اس کا وارث رہا وہ وارث ہوگا۔ کیونکہ مرتد ہونے سے پہلے کی جانب مستند ہے تو اس استناد کا اعتبار ہوگا۔

اور دوسری روایت ابو یوسفؒ کی یہ ہے کہ اس کے مرتد ہونے کے وقت جو شخص وارث تھا وہ وارث ہوگا اور اگر وہ مرتد بھی جاوے تو اس کے وارث بجائے اس کے مرتد کے وارث ہوں گے۔ کیونکہ مرتد ہونا بمنزلۃ

موت کے ہے اور امام ابو حنیفہ سے تیسری روایت امام محمد کی یہ ہے کہ مرتد کی موت کے وقت وارث کا وجود معتبر ہے کیونکہ سبب منعقد ہونے کے بعد اس سبب کے پورا ہونے سے پہلے جو وارث پیدا ہوا گویا وہ سبب پیدا ہونے سے پہلے پیدا ہوا جیسے مبیعہ یا نذی سے قبضہ سے پہلے بچہ پیدا ہوا یعنی وہ قبل بیع کے قرار دیا جاتا ہے اور اس کی مسلمان زوجہ بھی وارث ہوگی بشرطیکہ جس وقت مرتد مر یا قتل کیا گیا ہے اس وقت یہ عورت عدت میں ہو کیونکہ شوہر مرتد قرار کرنے والا ہو جائے گا۔ اگرچہ وقت مرتد ہونے کے تدرست ہوا اور یہی عورت مرتدہ تو اس کی کمانی اس کے وارثوں کی ہوگی کیونکہ اس کی طرف سے جنگ نہیں ہے تو کوئی ایسا سبب نہیں پایا گیا جس سے اس کی کمانی مال غنیمت ہو جاوے بخلاف مرد مرتد کے کہ اس کی حالت ردت کی کمانی امام ابو حنیفہ کے نزدیک بال غنیمت ہے۔ اور مرتدہ کا مسلمان شوہر اس کا وارث ہوگا بشرطیکہ مرتدہ مذکورہ مرتد ہونے کے وقت مر لیکن ہو کیونکہ اس نے شوہر کا حق میراث مٹانا چاہا اور اگر وہ مرتد ہونے کے وقت مر لیکن نہ ہو تو شوہر مسلمان اس کا وارث نہ ہوگا کیونکہ عورت قتل نہیں کی جاتی ہے تو اس کے مرتد ہونے سے اس کے مال کے ساتھ شوہر کا کوئی حق نہیں متعلق ہوا بخلاف مرد مرتد کے یعنی چونکہ وہ قتل کیا جاتا ہے تو اس کا مرتد ہونا گویا موت ہے

پس اس کے مال سے وارثوں کا حق متعلق ہو جاتا

ہے۔ قال وان لحق بداد انصب مرتدا حکم الحاكم بلعاقه عتق مذبذوب و امهات اولاد و حلت الديون التي عليه ونقل ما اكتسبه في حال الاسلام الى ورثته من المسلمين وقال الشافعي يبقی ماله موقوفاً کما كان لانه ذوق غيبة فاستبھ الغيبة في دار الاسلام ولما انه صار مرتداً باللعاق من اهل الحرب وهم اموات في حق احكام الاسلام لانقطاع ولاية الاثم كما هي منطوعة عن الموتي فصار كالمرتد الا انه لا يستقر لحاقه بالبقضاء القاضي لان الحوادث لا يثبت من القضاء واذ انقروا موتہ ثبت الاحكام المتعلقة وهي ما ذكرنا هاهنا في السور الحقيقي ثم يعتبر كونه وارثاً عند لحاقه في قول محمد لان اللعاق هو السبب والقضاء لتقرر لقطع الاحتمال وقال ابو يوسف وقت القضاء لانه يصير موت بالقضاء والمرتدة اذا لحقت بداد الحرب فهي على هذا الخلاف۔ اگر مرتد ہو کر دار الحرب میں مل گیا اور حاکم نے اس کے مل جانے کا حکم دے دیا تو اس کے مملوک مدبر و ام ولد سب آزاد ہو گئے اور اس پر جو قرضہ میعاد میں تھے وہ فی الحال واجب الادا ہو گئے اور جو کچھ اس نے حالت اسلام میں کمایا تھا وہ اس کے مسلمان وارثوں کی جانب منتقل ہوا (صاحبین کے نزدیک حالت ردت کی کمانی بھی وارثوں کی ہوگی بمقتضا اور شافعی نے فرمایا کہ اس کا مال اس کے ملک میں بطور توقف کے رہے گا جیسے دار الحرب میں جلنے سے پہلے یہی حکم تھا۔ کیونکہ دار الحرب میں مل جانا گویا سفر میں غائب ہونے کے مشابہ ہے تو ایسا ہوا گویا دارالاسلام میں سفر کے لئے غائب ہوا اور جاری دلیل یہ ہے کہ وہ حمویوں سے مل کر مرتد ہو گیا اور اسلامی احکام کے حق میں حموی لوگ بمنزل مردہ کے ہیں کیونکہ ان پر کوئی بات لازم کرنے کی ولایت منقطع ہے جیسے یہ ولایت مردہ سے منقطع ہوتی ہے۔ لیکن بات یہ ہے کہ اس کے دار الحرب میں ملنے کا حکم نہ دیا جائے گا مگر جبکہ قاضی حکم دے کیونکہ جاری طرف پھر آنے کا احتمال ہے تو حکم قاضی ضروری ہوا۔ اور جب اس کی موت مقرر ہو گئی

تو اس کے مرنے پر جو احکام متعلق تھے وہ ثابت ہو گئے یعنی اس کے مدبر و ام ولد کا آزاد ہونا وغیرہ مجاہد پر ہوگا۔
 ہوئی چلے حقیقتہً مرجانے میں ہوتا ہے۔ پھر امام محمدؒ کے نزدیک وارث ہونا مرتد کے دار الحرب میں ملنے کے
 وقت معتقد ہے کیونکہ یہی ملنا سبب میراث ہے اور حکم قاضی اس کو ٹھیکہ ثابت کرتا ہے تاکہ احتمال جاتا رہے
 (حاصل یہ کہ دار الحرب میں مل جانے کے وقت تک جو وارث پیدا ہوا وہ بھی وارث ہے)

اور ابو یوسفؒ نے کہا کہ حکم قاضی کے وقت وارث ہونا معتبر ہے کیونکہ اس کا حربیوں میں ملنا جو حکم قاضی
 کے موت ہو جائے گا۔ (حتیٰ کہ اس کے حربیوں میں ملنے کے بعد حکم قاضی سے پہلے جو بچہ پیدا ہوا وہ بھی وارث
 ہوگا) اور اگر مرتد عورت بھاگ کر دار الحرب میں مل گئی تو اس میں بھی ایسا ہی اختلاف ہے۔ یعنی امام محمدؒ کے
 نزدیک وہی وارث معتبر ہوں گے جو دار الحرب میں ملنے کے وقت موجود ہیں اور ابو یوسفؒ کے نزدیک قاضی
 کا حکم ہونے تک جو موجود ہو وہ وارث معتبر ہے۔ ولقضى الديون التي لزمته في حال الاسلام مما اكتسبه
 في حال الاسلام وما لزمته في حال ردته من الديون تقضى مما اكتسبه في حال ردته قال العبد الضعيف
 عصمه الله هذه رواية عن ابي حنيفة روعنه انه يدين بكسب الاسلام وان لم ينفذ بكسب يقضى من كسب
 الردة وعنه على عكسه وجه الاول ان المستحق بالسبب مختلف وحصول كل واحد من الكسبين باعتبار
 السبب الذي وجب له الدين فيقضى كل دين من المكسب المكتسب الذي في تلك الحالة ليكون الغرم بالغنم
 وجه الثاني ان كسب الاسلام ملكه حتى يخلفه الوارث فيه ومن شوط هذه الخلافه الفراغ من حق المورث
 فيقدم الدين عليه اما كسب الردة فليس بمملوك له لبطلان اهلية الملك بالردّة عنده فلا يقضى دينه منه الا اذا
 تعدى فضاء من محل آخر فحينئذ يقضى منه كالذمي اذا مات ولا وارث له يكون ماله للجماعة المسلمين ولو كان عليه دين
 يقضى منه كذلك ههنا وجه الثالث ان كسب الاسلام حق الوارثه وكسب الردة خالص حقه فكان قضاء الدين
 منه اولى الا اذا تعدى بان لم ينفذ به فحينئذ يقضى من كسب الاسلام بقدر ما لحقه وقال ابو يوسف وعصمه
 تقضى ديونه من الكسبين لانهما جميعا ملكه حتى يجرى الارث فيهما والله اعلم -

اور مرتد پر جو قرضہ حالت اسلام میں لازم ہوئے تھے وہ اس کے اسلام کی کمائی سے ادا کئے جائیں گے اور جو
 قرضہ کہ اس کے مرتد ہونے کی حالت میں لازم ہوئے ہیں۔ وہ اس کے ارتداد کی کمائی سے ادا کئے جائیں گے شیخ
 مصنفؒ نے فرمایا کہ یہ ابو حنیفہؒ سے ایک روایت ہے یعنی زفر نے ابو حنیفہؒ سے روایت کی اور دوسری روایت
 یہ ہے کہ پہلے اسلام کی کمائی سے ادا کرنا شروع کیا جاوے پھر اگر یہ کمائی اس کے قرضوں کو کافی نہ ہو تو اس کے
 ارتداد کی کمائی سے ادا کئے جائیں۔ (یہ روایت حسن ہے اور تیسری روایت ابو حنیفہؒ سے اس کے برعکس
 ہے یعنی پہلے ردت کی کمائی سے شروع کیا جائے پھر اگر سب قرضہ ادا نہ ہوں تو اسلام کی کمائی سے ادا کئے جائیں
 یہ روایت ابو یوسفؒ ہے)

اور روایت اول کی وجہ یہ ہے کہ جو کچھ اس پر واجب الادا ہے وہ مختلف دو سببوں سے مختلف ہے یعنی اسلام
 کی کمائی کے سبب سے اس پر اسلامی قرضہ واجب الادا ہے اور ارتداد کی کمائی کی وجہ سے ردت کا قرضہ واجب
 الادا ہے پس دو مختلف سبب سے دو طرح کا قرضہ اس پر واجب ہے۔ اور اسلام کی کمائی اور ردت کی کمائی
 دونوں میں سے ہر ایک اس کو باعتبار ایسے سبب کے حاصل ہوئی جس کے واسطے قرضہ واجب ہوا مثلاً حالت

اسلام میں اس نے کوئی چیز ادھار لے کر نفع سے فروخت کی اور حالت ردت میں مثلاً شراب ادھار لے کر نفع کمایا پس دونوں کمائیاں اپنے اپنے ادھار سے حاصل ہوئیں جس کے سبب سے اس پر قرضہ چڑھا پس ہر ایک قرضہ اسی کمائی سے ادا کیا جائے گا جو قرضہ کے وقت اس کی حالت کی کمائی ہے تاکہ قرضہ بھرنے کا اعتبار منفعہ کے ہوا اور دوسری روایت کی وجہ یہ ہے کہ حالت اسلام کی کمائی اس کی ملک ہے حتیٰ کہ اس کمائی میں اس کا وارث بجالے اس کے قائم ہوتا ہے یعنی میراث پاتا ہے۔ اور ایسی قائم مقامی کی شرط یہ ہے کہ مورث کے حق سے فارغ ہو۔ پس قرضہ اس پر مقدم ہوگا اور رہی ردت کی کمائی تو وہ مرتد کی مملوک نہیں ہے کیونکہ امام ابوحنیفہ کے نزدیک بوجہ مرتد ہونے کے مالک ہونے کی لیاقت باطل ہوگئی تو اس کمائی سے اس کا قرضہ نہیں دیا جائے مگر سبب اسلام کی کمائی سے یہ قرضہ ادا کرنا معذور ہو تو اس وقت ردت کی کمائی سے ادا کیا جائے گا۔ جیسے ذی الکرمر گیا حالانکہ اس کا کوئی وارث نہیں ہے تو اس کا تمام مال جماعت مسلمانوں کے واسطے ہوتا ہے اور اگر اس پر قرضہ ہو تو اسی مال سے ادا کیا جاتا ہے پس ایسا ہی اس مقام پر ہوگا۔

اور تیسری روایت کی وجہ یہ ہے کہ اس کے اسلام کی کمائی اس کے وارثوں کا حق ہے اور ردت کی کمائی اس کا خالص حق ہے تو ردت کی کمائی سے قرضہ ادا کرنا مقدم ہوگا۔ لیکن اگر یہ نہ ناممکن ہو بایں طور کہ یہ کمائی اولے قرض کو کافی نہ ہو تو ایسی صورت میں اس کے اسلام کی کمائی سے ادا کیا جائے گا کیونکہ اس کا حق بہ نسبت میراث کے مقدم ہے۔ اور امام ابو یوسف و محمد (اور مالک و شافعی و احمد - ع) نے کہا کہ قرضہ اس کی دونوں کمائیوں سے ادا کئے جاویں گے۔ کیونکہ دونوں کمائیاں اس کی ملک ہیں حتیٰ کہ دونوں میں میراث جاری ہوتی ہے واللہ تعالیٰ اعلم۔ قال وما باعہ او اشتراہ او اعتقہ او وھبہ اور ھنہ او تصرف فیہ من اموالہ فی حال روتہ فھو موقوف فان اسلم صحت عقودہ وان مات او قتل او لحق بدار الحرب بطلت وھذا عند ابی حنیفہ و قال ابو یوسف و محمد یجوز ما صنع فی الوجهین اعلم ان تصرفات المرتد علی اقسام نافذہ بالاتفاق کالاتیلا والطلاق لانه لا یفتقر الی حقیقۃ الملك وتمام الولاية وباطل بالاتفاق کالنکاح والذبیحۃ لانه یعتمد الملة ولا ملۃ له وموقوف بالاتفاق کالمفاوضۃ لاشھاد اعتمد المساواة ولا مساواة بین المسلم والمتردد ما لم یسلم ومختلف فی وقفہ وهو ما عدونا لھما ان الصوة تعتمد الالھیۃ والنفاذ یعتمد الملك ولا خفاء فی وجود الالھیۃ لكونہ مغایباً وكذا الملك لقیامہ قبل موته علی ما قررناہ من قبل ولھذا الولد لہ وللدیۃ لولۃ لستہ اشھرون۔ امرأۃ مسلمۃ یرثہ ولھما ولدا بعد الرودة قبل الموت لا یرثہ فیصح تصرفاتہ قبل الموت الا ان عند ابی یوسف تصح کما تصح من الصبیح لان الظاہ عودہ الی الاسلام اذ ابشیۃ تصح فلا یقتل وصار کالموتدۃ وعند محمد تصح کما تصح من المریض لان من انتقل الی محلۃ لاسیرا معہ ما عدا نشأ علیہ قلماً یترکہ لخصی الی القتل ظاہراً بخلاف المرتدۃ لانھا لا تقتل ولا ینحی مقہور تحت یدینا علی ما قررناہ فی توقف الملك ولتوقف التصرفات بنا علیہ وصار کالمتردد یدخل دارنا بغیر امان فیؤخذ ویقہر ویستوقف تصرفاتہ لتوقف حالہ وكذا الموتدۃ واستحقاقہ القتل بطلان سبب العصۃ فی الفصیلین فواجب خلاف الالھیۃ بخلاف الراقی وقاتل العمدلان الاستحقاق فی ذلک جزاء علی الجنایۃ وبخلاف المراثۃ لانھا لیست حریمیۃ ولھذا لا تقتل۔ اور مرتد نے جو مال فروخت کیا یا خرید یا آزاد کیا یا سب کیا یا رہن کیا یا کوئی اور تصرف اپنے اموال میں بحالت ردت کیا تو یہ تصرف

موقوف رہے گا یعنی اگر پھر مسلمان ہو گیا تو اس کا ہر تصرف صحیح ہو گیا اور اگر مر گیا یا قتل کیا گیا یا دارالخبرہ میں مل گیا تو اس کا تصرف باطل ہو گیا اور یہ امام ابو حنیفہ کے نزدیک ہے اور امام ابو یوسف و محمد کے کیا کہ دونوں صورتوں میں جو کچھ اس نے کیا وہ جائز ہے۔

واضح ہو کہ مرتد کے تصرفات کے کئی قسم کے ہیں اول وہ تصرف جو بالاتفاق نافذ ہے جیسے ام ولد بنانا اور طلاق دینا۔ (یعنی عدت میں زوجہ کو طلاق دی یا دونوں سا قہر ہی مرتد ہو گئے پھر طلاق دی تو نافذ ہے) کیونکہ اس تصرف میں حقیقی ملک اور پوری ولایت کی ضرورت نہیں ہے۔ (چنانچہ اپنے پسر کی باندی سے استیلاء صحیح ہے اور غلام کی طلاق جائز ہے اور شفعہ دے دینا اور ہر قبول کرنا بھی اسی قسم سے ہے۔ ع۔ ۱) اور دوم وہ تصرف جو بالاتفاق باطل ہے جیسے نکاح و ذبیحہ (اور وارث ہونا۔ ف۔ ۱) کیونکہ یہ تصرف باعتماد و ملت ہے۔ اور مرتد کے واسطے کوئی ملت نہیں ہے اور قسم سوم کیونکہ وہ تصرف جو بالاتفاق موقوف ہے جیسے شرکت مفادضہ کیونکہ وہ باعتماد مساوات ہے حالانکہ مسلمان و مرتد کے درمیان جب تک وہ مسلمان نہ ہو جائے مساوات نہیں ہے۔ اور چہارم وہ تصرف جس کے موقوف ہونے میں اختلاف ہے اور یہ وہی ہیں جو ہم اوپر شمار کر چکے۔ (یعنی خرید و فروخت و عتق و رہن۔ اور یوں ہی مکاتب کرنا اور قرضہ وصول کرنا اور اجارہ و وصیت۔ مف۔ ۱) اس میں صاحبین کی دلیل یہ ہے کہ ایسا تصرف صحیح ہونا باعتماد اہلیت ہے اور نافذ ہونا باعتماد ملک ہے۔ اور یہ بات کچھ مخفی نہیں کہ اس میں اہلیت موجود ہے کیونکہ وہ احکام الہی سے مخاطب ہے۔ اور اسی طرح ملک بھی موجود ہے چنانچہ ہم سابق میں بیان کر چکے کہ وہ مرتد کی موت تک قائم ہے اسی وجہ سے اگر اس کے مرتد ہونے کے بعد اس کی سلمہ زوجہ سے چھ مہینہ تک کوئی بچہ پیدا ہوا تو وہ اس کا وارث ہوگا (پس اگر ملک ذرائع ہو گئی ہوتی تو وارث نہ ہوتا۔ ع۔ ۱) اور اگر بعد مرتد ہونے کے موت سے پہلے یہ بچہ مر گیا تو وارث نہیں ہوگا (اور اگر ملک فاعل ہو چکی ہوتی تو وارث ہوتا) پس ثابت ہوا کہ موت سے پہلے اس کے تصرفات صحیح ہیں۔ لیکن صاحبین میں صرف اتنا اختلاف ہے کہ ابو یوسف کے نزدیک یہ تصرفات ویسے ہی صحیح ہوں گے جیسے تندرست آدمی کے تصرفات صحیح ہوتے ہیں یعنی اس کے کل میں سے صحیح ہوں گے کیونکہ ظاہر یہ ہے کہ وہ اسلام کی طرف لوٹ آوے گا۔ اس لئے کہ جو شبہ اس کو پیدا ہو گیا ہے وہ مٹا دیا جائے گا تو قتل نہیں کیا جائے گا۔ پس یہ مرتد عورت کے مثل ہو گیا جو قتل نہیں کی جاتی ہے اور امام محمد کے نزدیک یہ تصرفات ویسے صحیح ہوں گے جیسے مر یض سے صحیح ہوتے ہیں یعنی اس کی تہائی مال سے صحیح ہوں گے کیونکہ جس شخص نے کوئی دعویٰ باندھ لیا خصوصاً ایسی حالت میں کہ جس اعتقاد پر پیدا ہوا اور برہنہ ہے اس سے پھر گیا تو ایسا شخص کمتر اس کو چھوڑتا ہے۔ پس بظاہر اس کا انجام یہ ہے کہ قتل ہوگا بخلاف مرتد عورت کے کہ وہ قتل نہیں ہوتی ہے اور امام ابو حنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ مرتد ایک حربی ہے جو ہمارے قبضہ میں مقبور ہے چنانچہ اس کی ملک موقوف ہونے میں ہم اس کی تقریر کر چکے ہیں (اور جب ملک موقوف ہوئی تو تصرفات بھی موقوف رہیں گے) اور تصرفات موقوف ہونا بنا بر توقف ملک ہے اور یہ مرتد مانند اس حربی کے ہو گیا جو بغیر امان لئے ہوئے ہمارے ملک میں چلا آیا پس گرفتار کر کے مقبور کیا گیا۔

تو اس کے تصرفات متوقف ہوتے ہیں کیونکہ اس کی حالت میں ابھی اتنا توقف ہے کہ شاید امام اس پر احسان کرے اس کو چھوڑ دے اور یہی حال اس مرتد کا ہے یعنی جائز ہے کہ اسلام لاکر رہا گیا جائے اور چونکہ وہ متحق قتل ہو گیا کیونکہ اس کی عصمت و احترام باطل ہو گیا ہے تو اس کی اہلیت میں خلل پیدا ہو گیا خواہ مرتد ہو یا حربی ہو بخلاف زانی و عدا قاتل کے کیونکہ زانی قاتل عد میں صرف یہ استحقاق ہے کہ اس کو جرم پر سزا دی جائے اور برخلاف عورت مرتدہ کے کیونکہ وہ حربیہ نہیں ہے اسی واسطے وہ قتل نہیں کی جاتی ہے۔ فان عاذا الموت بعد الحكم بلعاقہ بدالحر ب الی دارالاسلام مسلما فمما وجدہ فی ید و دثنہ من مالہ بعینہ اخذہ لان الوارث انما یخلفہ فیہ لاستخفافہ و اذا عا د مسلما احتاج الیہ فیقدم علیہ بخلاف ما اذا ازالہ الوارث عن ملکک و بخلاف امہات اولادہ و مدبریہ لان القضاء صح بدلیل معصیح فلا یقتضی ولوجاً مسلماً قبل ان یقنی القاضی یدک مکانہ لم یزل مسلماً ذکرنہ۔ اگر مرتد کے حق میں دارالحرب میں مل جانے کا حکم ہو چکا اس کے بعد وہ مسلمان ہو کر دارالاسلام میں لوٹ آیا۔ تو اپنے مال میں سے اپنے داروں کے پاس جس کو بعینہ پاوے اس کو لے لے کیونکہ وارث اس کا قائم مقام اسی وجہ سے ہوا تھا کہ مرتد اس مال سے بے پردا ہو گیا تھا اور جب وہ مسلمان ہو کر لوٹ آیا تو اس مال کا حاجت مند ہوا پس وہی مقدم ہو گیا بخلاف اس کے اگر اس مال کو وارث نے اپنی ملک سے لائل کر دیا تو وہ ضامن نہ ہوگا اور بخلاف اس کے ام و لد و مدبروں کے کہ وہ اب رقیق نہیں بنائے جائیں گے کیونکہ ان کے آزاد ہونے کا حکم قضاء ایسی دلیل سے پایا گیا جو اس حکم کو معصیح ثابت کرتی ہے تو یہ حکم نہیں ٹوڑا جائے گا۔ اور اگر بنو زقافضی نے اس کے دارالحرب میں مل جانے کا حکم نہ دیا ہو کہ وہ مسلمان ہو کر لوٹ آیا تو ایسا قرار دیا جائے گا کہ گویا وہ مسلمان ہی رہا ہے کیونکہ ہم سابق میں ذکر کر چکے کہ اس کا دارالحرب میں مل کر مر کے حکم میں ہو جانا جب ہی ثابت و قائم ہوتا ہے کہ جب قاضی حکم دے دے۔ و اذا وطی المرتد جادیۃ نصرانیۃ کانت لہ فی حالۃ الاسلام فحجارت بولد لا کثر من سنتۃ اشہر من ذاد قد فادعا فہی ام ولد لہ والولد حر و هو ابنہ و لا یورثہ وان کانت المجادیۃ مسلمۃ و ورثہ الابن ان مات علی الردۃ و الحق بدالحر ب اما صاۃ الاستیلا و قلنا و اما الارث فلان الام اذا کانت نصرانیۃ والولد تبع لہ لقرابۃ الی الاسلام للعبیدیۃ فصار فی حکم المرتد و المرتد لا یورث المرتد اما اذا کانت مسلمۃ فالولد مسلم تبع لہا لانہا غیر عادیۃ و السلام یورث المرتد۔ اور اگر مرتد نے کسی نصرانیہ باندی سے وطی کی جو حالت اسلام میں اس کی ملک تھی پھر وہ اس کے مرتد ہونے کے وقت سے کچھ مہینہ سے زیادہ بزرگ بچہ پس مرتد نے اس کے نسب کا دعویٰ کیا تو یہ باندی اس کی ام و لد ہو جائے گی۔ اور یہ بچہ آزاد ہو گا اور اس مرتد کا پسر ہو گا لیکن اس کا وارث نہیں ہو گا۔ اور اگر یہ باندی مسلمہ ہو تو پسر اس مرتد کا وارث ہو گا جبکہ یہ مرتد اپنے ارتداد پر قتل کیا جاوے یا دارالحرب میں مل جاوے۔ پس استیلا و معصیح ہونے کی دلیل تو ہم سابق میں بیان کر چکے۔ (یعنی استیلا و معصیح ہونا کچھ حقیقی ملک پر موقوف نہیں ہے۔ چنانچہ اگر کسی غلام ماخذن نے اپنی تجارت کی باندی سے وطی کر کے اس کے نسب کا دعویٰ کیا تو نسب ثابت ہو جائے گا۔ مف۔)

اور رہا میراث کا بیان یہ ہے کہ اس بچہ کی ماں جبکہ نصرانیہ ہو اور بچہ اس مرتد کے تابع ہو گا کیونکہ وہ اسلام سے قریب تھا۔ پس مجبور کر کے اسلام پر لایا جائے گا تو جب مرتد کے تابع ہوا تو مرتد کے حکم میں ہو گیا۔

اور ایک مرتد دوسرے مرتد کا وارث نہیں ہوتا ہے اور جب اس بچہ کی ماں مسلمہ باندی ہو تو بچہ اپنی ماں کے تابع ہو کر مسلمان ہوگا کیونکہ اس کی ماں ہی ازراہ دین کے بہتر ہے تو یہ بچہ اپنے باپ مرتد کا وارث ہوگا واذ الحق الموتد بہ مالہ بدار الحرب ثم ظہور علی ذلک المال فہو فی فان لحق ثم رجع واخذ مالا والحقہ بدار الحرب فظہور علی ذلک المال فوجہ تہ الورثۃ قبل القسمۃ ود علیہم لان الاول مال لم یحیز فیہ الارث والثانی انتقل الی الورثۃ بقضاء القاضی بلعاقہ وکان الوارث مانکا قدیمہا۔ اور اگر مرتد اپنا مال لے کر دار الحرب میں مل گیا پھر مجاہدین نے غالب ہو کر یہ مال لیا تو بالاجماع یہ مال غنیمت ہے۔ اور اگر مرتد تنہا دار الحرب میں مل گیا پھر واپس آ کر یہ مال لے کر دار الحرب میں لے گیا پھر مجاہدین نے غالب ہو کر یہ مال لیا پس مرتد کے وارثوں نے غنیمت تقسیم ہونے سے پہلے یہ مال پایا تو وارثوں کو دے دیا جائے گا۔ ان دونوں صورتوں کی دلیل یہ ہے کہ اول صورت میں مرتد جو مال اپنے ساتھ لے چکا اس میں میراث جاری نہیں ہوئی تھی اور دوسری صورت میں جو مال واپس ہو کر لے گیا وہ وارثوں کی جانب منتقل ہو گیا تھا کیونکہ قاضی نے مرتد کے دار الحرب میں مل جانے کا حکم پہلے دے دیا تھا پس وارث اس مال کا مالک قدیمی ہوا ہے اور مال غنیمت میں جب کسی مال کا مالک قدیمی کوئی مسلمان ظاہر ہو تو اسی کو دیا جاتا ہے۔ واذ الحق الموتد بدار الحرب ولہ عبد فقہی بہ لادناہ وکاتبہ اللہ ثم جاء المرتد مسلما فالکاتبۃ جائزۃ والکتابۃ والولاد للموتد الذی اسلام لادناہ لادناہ الی بطلان الکتابۃ لنفوذ ہا بدلیل منفذ فیجعلنا الوارث الذی ہو یكون خلفہ کالوکین من جہاد حقوق العقد فیہ يرجع الی المولک والولاد لمن یقع العلق عنہ۔ اور اگر مرتد دار الحرب میں مل گیا اور یہاں اس کا ایک غلام ہے پس قاضی نے اس کے بیٹے کے واسطے اس غلام کا حکم دے دیا اور بیٹے نے اس غلام کو مکاتب کر دیا پھر مرتد مذکور مسلمان ہو کر واپس آیا تو عقد کتابت جائز رہے گا اور مال کتابت اور غلام کی ولادہ اسی مرتد کی ہوگی جو مسلمان ہو کر آیا ہے اس واسطے کہ کتابت باطل ہونے کی کوئی وجہ نہیں ہے کیونکہ نافذ کرنے والی دلیل سے نافذ ہو چکی ہے یعنی قاضی نے وارث کے واسطے حکم دے دیا ہے۔ پس ہم نے وارث مذکور کو جو مرتد کا قائم مقام تھا مرتد کی جانب سے بمنزلہ وکیل کے قرار دیا اور عقد کتابت میں حقوق کا مرجع موکل کی جانب ہوتا ہے یعنی مال کتابت یہاں وارث کے باپ کا ہوگا اور ولادہ بھی اس کی ہوگی جس کی طرف سے علق واقع ہوا۔ واذ اقل الموتد رجلا خطرا ثم لحق بدار الحرب او قتل علی ردتہ فالذیۃ فی مال اکتسیہ فی حال الاسلام خاصۃ عند ابی حنیفۃ وروای الذیۃ فیہا اکتسیہ فی الاسلام والردۃ جمیعاً لان العوائق لا تعقل المرتد لانہ ام النمرۃ فیکون فی مالہ وعندہما الکسبان جمیعاً مالہ لنفوذ تصرفاتہ فی الحالیین ولہذا یجری الارث فیہما عندہما وعندہ مالہ المکتسب فی الاسلام لنفاذ تصرفنہ فیہ دون المکتسوب فی الردۃ لتوقف تصرفنہ ولہذا کان الاول میراثا ثانیۃ والثانی فیما عتدہ۔

اگر مرتد نے کسی مرد کو خط سے قتل کیا پھر دار الحرب میں مل گیا یا ارتداد پر قتل کیا گیا تو امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک مقتول کی دیت خاصۃ اس مال میں ہوگی جو اس نے حالت اسلام میں کمایا ہے اور صاحبین کے نزدیک دیت اس کی تمام کمائی میں ہوگی خواہ حالت اسلام کی ہو یا حالت ردت کی ہو۔ اس کی دلیل یہ ہے کہ مرتد کی مددگار برادری اس مال کو نہیں اٹھاوے گی کیونکہ مددگاری غلام ہوگی تو دیت فقط مرتد کے مال

میں ہوئی۔ اور صاحبین کے نزدیک اس کی دونوں کمائیاں اس کا مال ہیں کیونکہ حالت اسلام و حالت ردت دونوں میں اس کے تصرفات نافذ ہیں اور اسی واسطے صاحبین کے نزدیک دونوں کمائیوں میں سراث جاری ہوتی ہے۔ اور امام ابو حنیفہ کے نزدیک اس کا مال صرف وہی ہے جو اس نے حالت اسلام میں کمایا کیونکہ اسی میں اس کا تصرف ابھی متوقف ہے اسی واسطے امام کے نزدیک اس کے اسلام کی کمائی میراث ہو جاتی ہے اور ردت کی کمائی مال غنیمت ہو جاتی ہے یعنی اگر وہ مرایا مارا گیا اور مسلمان نہ ہوا تو حالت ردت کی کمائی مال غنیمت ہو جاتی ہے۔ فاذا قطعت ید المسلم عند اذنتہ والعیاذ باللہ ثم مات علی ردتہ من ذلک اذ الحق یدار الحرب ثم جاء مسلما فمات من ذلک فعلی القاطع نصف الدیۃ فی مالہ للورثۃ اما الاول فلان السرایۃ حلت لمحلا غیر معصوم فہد مرث بخلاف ما اذا قطع ید المرتد ثم اسلم فمات من ذلک لان الاهد لا یلحقہ الاعتبار اما المعتبر فقد یهد بالابرار فکذا بالوردۃ واما الثانی وهو ما اذا لحق و محلا اذا قضی بلحاظہ لانه ما رمیتا تقدیرا و الموت یقطع السرایۃ و اسلامہ حیوۃ حادثۃ فی التقدیرو فلا یدو حکم الجنایۃ الاولی فاذا لم یقضی القاضی بلحاظہ فہو علی الخلاف الذی نبینہ ان شاء اللہ تعالیٰ۔ اگر کسی مسلمان کا ہاتھ غدار کاٹا گیا۔ پس وہ مرتد ہو گیا نفوذ باللہ من ذلک۔ پھر وہ اسی زخم سے حالت ردت میں مر گیا یا دار الحرب میں چلا گیا تھا پھر مسلمان ہو کر آیا اور اسی زخم سے مر گیا تو ہاتھ کاٹنے والے پر واجب ہو گا کہ اپنے مال سے اس کی آدمی دیت اس کے وارثوں کو دے۔ پس اول صورت میں جبکہ حالت ردت میں مرے تو یہ حکم اس واسطے ہے کہ ہاتھ کاٹا جو اس کے نفس میں سرایت کر گیا جس سے وہ مر گیا تو ایسے عمل میں سراثت کر گیا جو محترم نہیں ہے تو اس کا خون رائگان گیا۔ یعنی اس کا خون بہا لازم نہ آیا بخلاف اس کے اگر مرتد کا ہاتھ کاٹا گیا پھر وہ مسلمان ہو گیا پھر اسی زخم سے مر گیا تو کچھ بھی واجب نہ ہو گا کیونکہ ہاتھ کاٹنے کے وقت بوجہ مرتد ہونے کے اس کا خون بدر تھا تو بعد اس کے مسلمان ہو جانے سے معتبر نہ ہو جائے گا۔ اور جو قصاص پہلے سے معتبر ہو وہ کبھی بدر ہو جاتا ہے یاں طور کہ معاف کر دیا گیا پس اسی طرح بوجہ مرتد ہو جانے کے بدر ہو جائے گا اور یہی دوسری صورت یعنی جبکہ دار الحرب میں مل گیا یعنی اس کے مل جلنے کا حکم دے دیا گیا۔

پھر مسلمان واپس ہو کر اسی زخم سے مرے تو خون بہا باطل ہونے کی یہ وجہ ہے کہ ازراہ حکم کے وہ شخص مردہ ہو چکا اور مردے میں زخم سرایت نہیں کرتا ہے اور پھر اس کا مسلمان ہونا اس تقدیر پر غرضی زندگی ہے تو پہلے جرم کا حکم اب نہیں لوٹایا جائے گا یہ سب اس صورت میں کہ دار الحرب میں گیا ہو اور اگر ہنوز قاضی نے اس کے ملنے کا حکم نہیں دیا تو اس میں اختلاف ہے جس کو ہم انشاء اللہ تعالیٰ بیان کرتے ہیں چنانچہ فرمایا۔ فان لم یلق واسلم ثم مات فعلیہ الدیۃ کاملۃ وھذا عند ابی حنیفۃ و ابی یوسف و قال محمد و غیرہ فی جمیع ذلک نصف الدیۃ لان اعتراض الردۃ اھد و السرایۃ فلا ینقلب بالاسلام الی الضمان کما اذا قطع ید مرتد فاسلم و لھما ان الجنایۃ و ذلک علی کل معصوم و تمت فیہ ضمان النفس کما اذا لم یجزل الردۃ وھذا لانہ لا معتبر بقیام العصمۃ فی حال لھما الجنایۃ و انما المعتبر بقیامھا فی حال التقاد السبب و فی حال شیوۃ المحکم و حالۃ البقار یعزل من ذلک کلا و صار کقیام السک فی حال لھما البقار و الیسین۔ اور مرتد مذکور کے دار الحرب میں مل جائے گا حکم نہیں ہوا تھا کہ وہ مسلمان ہو گیا

پھر ہاتھ کے زخم سے مرگیا تو ہاتھ کاٹنے والے پر اس کی پوری دیت واجب ہوگی۔ یہ حکم امام ابو حنیفہ و ابو یوسف کے نزدیک ہے اور امام محمد و زفر نے کہا کہ ان سب صورتوں میں ہاتھ کاٹنے والے پر نصف ہی دیت لازم ہوگی کیونکہ درمیان میں مرتد ہونا طاری ہونے سے سرایت باطل ہوگئی یعنی زخم سرایت کرنے سے جان تلف ہونا ارکان لگ گیا تو پھر مسلمان ہو جانے سے ضمانت عود نہیں کرے گی جیسے کسی مرتد کا ہاتھ کاٹا پھر وہ مسلمان ہو کر اس زخم سے مرا تو ضمانت عود نہیں کرتی ہے۔

امام ابو حنیفہ و ابو یوسف کی دلیل یہ ہے کہ مجرم کا جرم ایک محل معصوم پر وارد ہوا یعنی جس وقت ہاتھ کاٹا تو یہ ہاتھ ایک مسلمان کا ہاتھ تھا اور جب وہ اس زخم سے مرتب بھی مسلمان تھا تو اس جرم کا پورا پورا بھی محل مجرم پر واقع ہوا پس اس کے نفس کی دیت واجب ہوگی جیسے اگر درمیان میں ردت نہ ہوتی تو خون بہا واجب ہوتا (کیونکہ مرتد جب بغیر حکم ارتداد کے دوبارہ مسلمان ہو جاتا ہے تو ایسا قرار دیا جاتا ہے کہ گویا مرتد نہیں ہوا) اور اس کی وجہ یہ ہے کہ جرم کی حالت بقا میں عصمت قائم ہونے کا اعتبار نہیں ہے بلکہ عصمت اسی وقت منہب ہے جب ضمان کا سبب پیدا ہوا اور جب حکم ثابت ہوا ہے اور ہاتھ جرم کی حالت ان سب سے دور ہے۔ اور یہ ایسا ہو گیا جیسے قسم کے باقی رہنے کے زمانہ میں ملکیت قائم رہنے کا حال ہے مثلاً زوجہ سے کہا کہ اگر تو اس گھر میں داخل ہو تو مجھے طلاق ہے پھر اس کو ایک طلاق بائنہ دے دی۔ پھر چند روز بعد اس سے نکاح کیا پھر وہ اس گھر میں داخل ہوئی تو طلاق ہو جائے گی۔ پس معلوم ہوا کہ قسم کے منقطع ہونے کے وقت ملک نکاح چاہیے اور شرط پائے جانے کے وقت ملک نکاح چاہیے اور درمیان زمانہ جو قسم باقی رہنے کا زمانہ ہے اس میں ملکیت باقی ہونا معتبر نہیں ہے۔ اسی طرح اس مقام پر ہاتھ کاٹنے کے وقت وہ مسلمان تھا پھر وہ مرتد ہو گیا پھر زخم سرایت کر کے جس وقت مرا ہے اس وقت بھی مسلمان تھا۔ واذا انتد المکاتب لدخول ید ادا لعرب و اکسب مالا فادخل بالہ ولای ان یسلم فانتقل فانہ یوفی حوالہ مکاتبتہ و اماعتد بالی حنیفہ رحمہ فلا ان المکاتب انہا یملاک اکسبہ بالکتابۃ و اکتابۃ لایتوقف بالودع فکذا اکسبہ الاتوی انہ لایتوقف تصرفہ بالاقوی و دھورق فکذا بالادنی بالوطنی الاولی۔ اگر یہ مکاتب مرتد ہو کر دار الحرب میں مل گیا حالانکہ اس نے مرتد ہونے کے زمانہ میں مال کمایا ہے پھر امام نے اس کو مع مال کے گرفتار کیا اور اس نے اسلام لانے سے انکار کیا۔ پس قتل کیا گیا تو جو کچھ مال اس کے پاس ہے اس میں سے اس کے مولیٰ کو مال کتابت ادا کر دیا جائے گا اور جو کچھ باقی رہا وہ مکاتب کے مسلمان وارثوں کا ہے۔ اور یہ صاحبین کے اصول پر ظاہر ہے کیونکہ حالت ردت کی کمائی اس کی ملک ہے جبکہ وہ آزاد کے حکم میں ہے اسی طرح جب مکاتب ہو تو بھی اس کی ملک ہوگی۔ اور یہاں امام ابو حنیفہ کے نزدیک تو یہ حکم اس واسطے ہے کہ مکاتب اپنی کمائی کا بوجہ عقد کتابت کے مالک ہوتا ہے اور کتابت بوجہ مرتد ہونے کے اس سے موقوف نہ ہوگی (کیونکہ حقیقی موت سے باطل نہیں ہوتی) تو اس کی کمائی بھی متوقف نہ ہوگی۔ کیا نہیں دیکھتے ہو کہ رفیق ہونے کی وجہ سے اس کا تصرف موقوف نہ تھا تو بوجہ ارتداد کے بھی موقوف نہ ہو گا فتنہ یعنی رقیبت ایسی چیز ہے کہ اس کے ساتھ کوئی تصرف نافذ نہیں ہوتا اور اس معاملہ میں ارتداد اس سے کہہ ہے کیونکہ مرتد کے بعض تصرفات بالاعتق نافذ ہوتے ہیں اور مکاتب نے جب اس قدر مال چھوڑا جس سے عومن کتابت ادا ہو جائے تو

وہ گویا آزاد مر۔ واذا ارتد الرجل وامرأته والعیاذ باللہ ولحقا بدالحرب فجلت المرأة فی دار الحرب وولدت ولدا وولد لولدها ولد فظہر علیہم جمیعاً فالولدات فی الدار المرتدة تسترق فیتبعها ولدھا ویجبر الولد الاول علی الاسلام ولا یجبر ولد الولد وروی الحسن عن ابی حنیفۃ رحمہ اللہ ینحیی تبعاً للجد واصلہ التبیعۃ فی الاسلام وحی وابۃ اربعۃ مسائل کلھا علی الروایتین والثانیۃ صدقۃ الفطو والثالث جبر الولد والاخری الوصیۃ للقرابۃ۔ اور اگر ایک مرد اور اس کی زوجہ دونوں مرتد ہو گئے، نفوذ باللہ من ذلك اور دونوں دار الحرب میں مل گئے اور وہاں عورت حاملہ ہوئی (یا دار الاسلام میں حاملہ ہو چکی ہو) پھر اس کے بچہ پیدا ہوا اور وہ بڑا ہوا حتیٰ کہ اس بچہ کے بھی بچہ ہوا پھر دار الحرب پر غالب ہو کر دونوں مرتد اور دونوں نہ گئے گرفتار کئے گئے تو دونوں بچے مال غنیمت ہیں۔ اس واسطے کہ مرتدہ عورت تو رقیق بنائی جائے گی اور اس کا بچہ اسی کے تابع ہوگا (کیونکہ آزادی یا رقیقیت میں بچہ اپنی ماں کے تابع ہوتا ہے) اور یہ بچہ مسلمان ہونے پر مجبور نہیں کیا جائے گا۔ اور حسن نے ابو حنیفہ سے روایت کی کہ وہ بھی اپنے دادا کے تابع کر کے مجبور کیا جائے گا۔ اور اس اختلاف کی اصل یہ ہے کہ مسلمان ہونے میں حسن کی روایت پر داد اکا تابع ہونا معتبر ہے اور یہ مسئلہ چار مسئلوں میں سے چوتھا مسئلہ ہے کہ ان سب میں دو روایتیں ہیں اور دوسرا مسئلہ صدقۃ فطر ہے اور عیسائے مسئلہ ولاد اپنی طرف لانا اور چوتھا قرابت کے واسطے وصیت ہے نہ چنانچہ دوسرے مسئلہ میں دادا اپنے پوتے کی طرف سے در صورت اس کے باپ کے فقیر ہونے کے صدقۃ فطر ادا کرے یہ روایت حسن ہے اور ظاہر الروایۃ میں نہیں ادا کرے گا۔ اور تیسرے مسئلہ میں اگر دادا نے پوتے کو آزاد کیا اور اس کا باپ رقیق ہے تو حسن کی روایت پر دادا اپنے پوتے کی ولاد اپنے مولیٰ کی جانب کیسے لا دے گا۔ اور ظاہر الروایۃ میں نہیں اور چوتھا مسئلہ یہ ہے کہ اگر اپنی قرابت کے واسطے کچھ وصیت کی تو اس وصیت میں باپ داخل نہیں ہے اور حسن کی روایت پر دادا بھی داخل نہیں ہے اور ظاہر الروایۃ پر داخل ہے۔ مرنے والے وارث دادا نصیبی الذی یعقل ارتداد عند ابی حنیفۃ ومحمد ویجبر علی الاسلام ولا یقتل واسلامہ اسلام لایرتد ابویہ ان کا ناکا فرین وقال ابو یوسف ارتدادہ لیس یا ارتداد واسلامہ اسلام وقال زفر والشافعی اسلامہ لیس یا اسلام وارثدادہ لیس یا ارتداد۔ جو طفل یعنی غیر بالغ کہ سمجھ رکھتا ہو اس کا مرتد ہو جانا امام ابو حنیفہ و محمد کے نزدیک ارتداد ہے اور وہ اسلام لانے پر مجبور کیا جائے گا اور قتل نہیں کیا جائے گا۔ اور اس کا مسلمان ہونا بھی اسلام ہے حتیٰ کہ اگر اس کے والدین کافر ہوں تو ان کا وارث نہ ہوگا۔ اور ابو یوسف نے کہا کہ اس کا مرتد ہونا ارتداد نہیں ہے اور مسلمان ہونا اسلام معتبر ہے اور زفر و شافعی نے کہا کہ اس کا مسلمان ہونا اسلام نہیں اور مرتد ہونا ارتداد نہیں ہے نہ میں کہتا ہوں کہ اس کا اسلام معتبر ہونے میں اختلاف کو بہت کم گنجائش ہے اور اصل اس باپ میں اسلام حضرت علی کرم اللہ وجہہ ہے چنانچہ آئمہ اس کو ہم الشواہد تعالیٰ بیان کریں گے۔ لہذا فی الاسلام انہ تبع لابیہ فیہ فلا یجعل اصلاً ولا ینصی لہ احکاماً بشوہا المعنوی فلا یوکل لہ ولنا فیہ ان علیاً اسلم فی صباہ وصح النبی علیہ السلام اسلامہ وافترادہ بذلک مشہور۔ زفر و شافعی کی دلیل یہ ہے کہ اسلام لانے میں وہ اپنے والدین کا تابع ہے تو اس کا اصلی اسلام قرار نہیں دیا جائے گا یعنی یہ نہیں ہو سکتا کہ تابع بھی ہو اور اصلی بھی ہو اور اس دلیل کے

اس کا اسلام معتبر کرنے میں اس کو ایسے احکام لازم ہوں گے جن میں مضرت ہے تو اس کے واسطے اہلیت اسلام معتبر نہ ہوگی۔ یعنی مثلاً اپنے کافر والدین کی میراث سے محروم ہو جائے گا۔

اور ہماری حجت اس کا اسلام صحیح ہونے میں یہ ہے کہ حضرت علی کرم اللہ وجہہ اپنی طفولیت میں اسلام لائے اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے ان کا اسلام صحیح رکھا اور حضرت علی کرم اللہ وجہہ نے اس پر افتخار کیا ہے جو مشہور ہے کہ یہ افتخار بمقابلہ معاویہ بن ابی سفیان کے جبکہ آپ کو لکھا کہ اے ابوالحسن میرے فضائل میں تب آپ نے چند اشعار لکھے جن کا خلاصہ یہ ہے کہ محمد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم میرے بھائی و دشمن ہیں۔ اور سید الشہداء حضرت میرے چچا ہیں اور جعفر طیار میرے بھائی ہیں اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی صاحبزادی میری بی بی ہیں دونوں کا خون درگشت میرے خون کی گشت بناؤ چنانچہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے دونوں نواسے میرے فرزند ہیں۔ پس تم دونوں میں سے کون میری برابری کر سکتا ہے اور میں اسلام میں سب سے سابق ہوں کہ میں بالغ نہیں ہوا تھا کہ اسلام لایا۔ عقیف بن عمرو نے طویل قصہ روایت کیا جس میں مذکور ہے کہ پھر ایک لڑکا قریب بلوغ آیا اور وہ کھڑا ہو کر غار پر پڑھنے لگا تو میں نے عباس سے کہا کہ یہ کون شخص ہے تو آپ نے کہا کہ میرا بھتیجا ہے محمد بن عبد اللہ کہتا ہے کہ وہ پیغمبر ہے اور کسی نے اس کی پیروی نہیں کی سوائے اس کی بی بی خدیجہ بنت خویلد اور سوائے اس طفل علی بن ابی طالب کے۔ عقیف نے کہا کہ مجھ کو تمنا رہی کہ کاش میں اس وقت

مسلمان ہو جاتا تاکہ چہاں اسلام ہوتا۔ رواہ الاحکام والنسائی۔ اور بخاری نے تاریخ میں عروہ سے روایت کی کہ حضرت علی کرم اللہ وجہہ جس وقت اسلام لائے آٹھ برس کے تھے اور عاکم کی روایت ابن اسحاق میں ہے کہ دس برس کے تھے اور یہی ابن سعد کی روایت مجاہد میں ہے۔ اور بعض روایات میں نو برس ہیں اور ذہبی نے روایت بخاری کو ترجیح دی اور یہی ابن الجوزی نے امام احمد سے روایت کیا اور کہا کہ اس حساب سے آپ کی عمر بھی قریب ساٹھ برس کے ہے پھر جعفر ابن محمد کی روایت اپنے باپ محمد ابن علی سے ذکر کی یعنی محمد ابن علی ابن الحسین سے ذکر کی کہ حضرت علی کرم اللہ وجہہ جب شہید ہوئے اٹھاون برس کے تھے لیکن ثعلبی وغیرہ نے ذکر کیا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم والو یکور عمر علی رضی اللہ عنہم ہر ایک کی عمر مبارک تریسٹھ برس کی تھی اور حافظ ابن حجر نے قریب میں لکھا کہ آپ نے رمضان منکھہ ہجری میں شہادت پائی حالانکہ اس وقت آپ روئے زمین پر تمام بنی آدم سے افضل تھے اسی بر اہل سنت کا اجماع ہے اور ارجح قول یہ ہے کہ آپ کی عمر شریف تریسٹھ برس کی تھی اور ذہبی نے بھی قریب پینسٹھ کے بیان کی۔ پس ظاہراً اول و اخیر کا ناقص سال نکال کر باقی تریسٹھ سال ہوتے ہیں اور اس تقدیر پر لازم آتا ہے کہ آپ کی عمر وقت اسلام کے دس سال ہو سکتی ہے بعد اس کے تیس سال آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ رہے اور بعد آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے تیس برس زندہ رہے پس مجموعہ تریسٹھ سال ہوا۔ اور واضح ہو کہ حضرت خدیجہ رضی اللہ عنہا عورتوں میں سب سے سابق اور سب سے افضل ہیں سوائے اپنی بیٹی فاطمہ رضی اللہ عنہا کے کہ ارجح قول پر حضرت سیدۃ النساء اپنی والدہ سے افضل ہیں۔ پھر مردوں میں روایات صحیحہ مختلف وارد ہوئیں، بعض میں اول حضرت علیؑ ہیں اور بعض میں ابوبکرؓ اور بعض میں بلالؓ اور بعض میں زبیرؓ حارثہؓ ہیں۔ لہذا علمائے کبار نے کہا کہ شاید راویوں نے باعتبار اقسام کے ہر قسم کا اول بیان کیا خواہ اس طرح لکھنا انان میں سے اول حضرت خدیجہؓ و حضرت علیؑ ہیں یا اس طرح مراد ہو کہ عورتوں میں اول حضرت خدیجہؓ ہیں اور مردوں

میں حضرت ابو بکرؓ نہیں اور لوگوں میں حضرت علیؓ نہیں اور مولیٰ میں زید بن حارثہؓ نہیں اور غلاموں میں حضرت بلالؓ نہیں۔ بالجملہ سب روایات متفق ہیں کہ حضرت علیؓ کرم اللہ وجہہ بآلہہ وسلم نے وہ اسلام صحیح رکھا چنانچہ ابو طالب کی میراث صرف طالب و عقیل نے پائی۔ چنانچہ مالک نے مؤطا میں حضرت علیؓ ابن الحسین سے روایت کی کہ ابو طالب کے وارث عقیل اور طالب ہوئے اور حضرت علیؓ کرم اللہ وجہہ نے میراث نہیں پائی پس یہ صحت اسلام کی دلیل ہے۔ مصنف - ولانہ اتی بحقیقۃ الاسلام وہی التصدیق والاقرار معہ لان الاقرار عن طوع دلیل علی اعتقادہ علی ما عرف والحقائق لا ترد ما يتعلق بہ معادۃ اہدیۃ ونجاة عقبا دیۃ وہی من اجل المنافع وهو الحكم الاصلی ثم یتقی علیہ غیہا فلا یبالی بشوہ - اور اس دلیل سے طفل کا اسلام صحیح ہے کہ وہ اسلام کی حقیقت کو پہنی دلی تصدیق کو مع زبان اقرار کے لایا کیونکہ خاطر سے اقرار کرنا دلیل اعتقاد ہے جیسا کہ اپنے موقع پر معلوم ہوا اور حقیقت رد نہیں ہوتی ہے اور جو چیز کہ اس اسلام سے متعلق ہے وہ دائمی حادث اور نجات آخرت ہے اور یہ نہایت بزرگ منفعت ہے اور یہی اسلام کا حکم الہی ہے پھر باقی امور تو اس پر مبنی ہیں۔ پس اگر میراث وغیرہ کی کچھ حضرت ہو تو اس کی پرواہ نہیں ہوگی فے یہ تقریر تو اس کے اسلام صحیح ہونے میں ہی

رہا اس کا مرتد ہونا تو وہ ابو یوسف و زفر دہانی کے نزدیک نہیں صحیح ہے چنانچہ اوپر گزرا۔ ولہم فی الردۃ انہا مضرة محضة بخلاف الاسلام علی اصل ابی یوسف لانہ تعلل بہ اعلیٰ المنافع علی ما مر ولابی حنیفۃ و محمدؓ نہیہا انہا موجودۃ حقیقۃ ولا مود للعلیۃ کما قلنا فی الاسلام الا انہ یجوز علی الاسلام لہا فیہ من النفع لہ ولا یقل لہ عقوبہ والعقوبات موضوعۃ عن الصیان مرحۃ علیہم وھذا فی الصبی الذی یعقل ومن لا یعقل من الصیان لا یبع ارتدادہ لان اقرارہ لا یدل علی تنبیر العقیدۃ وکذا المعنون والسرکاب الذی لا یعقل - اور طفل کا ارتداد صحیح نہ ہونے میں ابو یوسف و زفر دہانی کی دلیل یہ ہے کہ ارتداد محض حضرت ہے (اور جو چیزیں محض حضرت ہوں وہ طفل کی طرف سے نہیں جائز ہیں اسی واسطے اس کی طلاق وعتاق واقع نہیں ہوتی ہے) بخلاف اسلام کے بنا پر اصل ابی یوسف کے کہو کہ اسلام کے ساتھ سب سے اعلیٰ منفعت یعنی نجات آخرت متعلق ہے چنانچہ اوپر بیان ہوا اور ابو حنیفہ و محمد کی دلیل ارتداد صحیح ہونے میں یہ ہے کہ وہ درحقیقت موجود ہے اور حقیقت رد نہیں ہو سکتی جیسا کہ ہم اسلام میں بیان کر چکے لیکن طفل مرتد کو اسلام لانے پر مجبور کیا جائے گا۔ کیونکہ اسی میں اس کا نفع ہے مگر وہ قتل نہیں کیا جائے گا کیونکہ قتل ایک سزا ہے اور اطفال پر ترجیح کر کے ان سے سزائیں اٹھادی گئی ہیں اور یہ سب اختلاف ایسے طفل میں ہے جو اسلام و کفر کو سمجھا ہو اور جو طفل کہ اس کو نہیں سمجھتا ہے تو اس کا مرتد ہونا صحیح نہیں ہے کیونکہ اس کا اقرار اسلام اس کے عقیدہ بدلنے کی دلیل نہیں ہے اور یہی حکم مجنون اور ایسے مست کا ہے جس کی سمجھ نازل ہو گئی فے یعنی اس کا مرتد ہونا یا اسلام لانا بالاجماع نہیں صحیح ہے۔



باب البغاة

یہ باب باغیوں کے بیان میں ہے۔ واضح ہو کہ باغی وہ لوگ ہیں جو امام حق پر ناحق خرد و خاکریں۔ اس کی توضیح یہ ہے کہ جب مسلمانوں نے ایک امام پر اتفاق کیا اور اس کے سایہ میں امن کے ساتھ ہو گئے پھر مسلمانوں کے کسی گروہ نے امام کی طاعت سے خرد و خاک کیا تو دیکھا جائے کہ اگر امام نے ان پر کچھ ظلم کیا ہے تو یہ باغی نہیں ہے بلکہ امام پر واجب ہے کہ اپنا ظلم چھوڑ کر ان کے ساتھ انصاف کرے اور لوگوں کو چاہیے کہ اس گروہ کی اعانت نہ کریں اور امام کی بھی اعانت نہ کریں اور اگر امام نے شرع کے موافق کچھ ظلم نہیں کیا۔ بلکہ یہ گروہ اپنے حق کا دعویٰ کرتا ہے تو یہ لوگ باغی ہیں اور ہر شخص جو قاتل کر سکتا ہو اس پر واجب ہے کہ امام کی مدد کرے کیونکہ یہ باغی گروہ مذکور ہے۔ چنانچہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ فتنہ سوتا ہے جو کوئی اس کو جگا دے اللہ تعالیٰ اس پر لعنت کرے بعض مشائخ نے فرمایا کہ اگر حضرت علی کرم اللہ وجہہ نہ ہوتے تو ہم کو اہل قبلہ کے ساتھ لڑائی کرنے کا ڈھنگ معلوم نہ ہوتا۔ اور حضرت علی کرم اللہ وجہہ اور جو لوگ آپ کے ساتھ تھے وہ اہل عدل ہیں اور جو لوگ آپ کے مقابل تھے وہ باغی ہیں اور ہمارے زمانہ میں صرف قبلہ کا حکم ہے اور عادل و باغی ہم نہیں پہچان سکتے کیونکہ یہ سب لوگ دنیا جانتے ہیں۔ موع اذا قلب قوم من السلیین علی بلد و غیر جو امن طاعة الامام دعاھم الی العود الی الجماعة و کشف عن شہتھم لان علیا فعل کذلک باھل حرور اقبل قتالھم ولان اھل الامون و لعل الشریذ دفع بہ فیہ اربہ۔ اگر مسلمانوں میں سے کوئی قوم قلب کرے کسی ملک پر قابض ہو گئی اور امام کی فرمانبرداری سے نکل گئی تو امام ان کو جماعت کی طرف پھرنے کی دعوت کرے اور سخت ہے کہ ان کا شبہ دور کرے کیونکہ حضرت علی کرم اللہ وجہہ نے اہل حروراء کے ساتھ قبل لڑائی کے ایسا ہی کیا اور اس واسطے کہ شبہ دور کرنا دونوں میں سے آسان امر ہے اور شاید کہ اسی سے شرور ہو جائے تو پہلے یہی کرے فتنے اور حروراء ایک گاؤں ہے کوفہ کے قریب وہاں خوارج کی ایک جماعت جمع ہوئی تھی اور بات یہ ہوئی کہ جب حضرت علی کرم اللہ وجہہ نے معاویہ کے ساتھ دو شخصوں کو حکم فرمایا تو حضرت علی کرم اللہ وجہہ کے لشکر سے ایک جماعت الگ ہو گئی۔ چنانچہ ابن عباس رضی اللہ عنہ نے کہا کہ جب یہ لوگ نکل کر حروراء میں جمع ہوئے تو میں نے عرض کیا کہ یا امیر المؤمنین نماز کو ٹھنڈے وقت کر دیجئے شاید میں ان لوگوں سے باتیں کروں۔ آپ نے فرمایا کہ مجھے تجھ پر ان کی طرف سے خوف ہے میں نے عرض کیا کہ کچھ خوف نہیں ہے پس میں نے اپنے بچے کو لے لیا اور چلا یہاں تک کہ ان لوگوں کے پاس پہنچا تو انہوں نے کہا کہ اے ابن عباس آپ کیوں آئے ہیں۔ میں نے کہا کہ میں تمہارے پاس رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے اصحاب اور آپ کے چچا زاد بھائی و داماد کے پاس سے آیا ہوں۔ پس ان میں سے چند لوگ میرے پاس ایک طرف ہو گئے پس میں نے کہا کہ وہ کیا باتیں ہیں جن کا تم نے اصحاب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اور آپ کے چچا زاد بھائی پر عیب نکالا ہے ان کو میرے سامنے پیش کرؤ۔ انہوں نے کہا کہ تین باتیں ہیں اہل یہ کہ حضرت علی کرم اللہ وجہہ نے دین الہی میں لوگوں کو حکم فرمایا اور بات یہ تھی کہ حضرت علی نے ابو موسیٰ اشعری کو اپنے و معاویہ کے درمیان حکم کیا تھا۔ اور

دوسری بات یہ ہے کہ حضرت علیؑ نے قتال کیا مگر لوگوں کے جو روئے قید نہیں کئے اور نہ ان کا مال لوٹا پس اگر وہ لوگ کفار میں تو ہم کو ان کے مال و ان کی جانیں حلال ہیں اور اگر وہ مسلمان ہیں تو ہم پر ان کا قتل کرنا حرام ہے۔ اور تیسری بات یہ ہے کہ حضرت علیؑ نے حکم نامہ میں اپنے نام سے امیر المومنین کا کالفظ مٹا دیا پس اگر وہ امیر المومنین ہیں تو امیر الکافرین ہیں۔ پس میں نے ان سے کہا کہ اگر میں تم کو کتاب اللہ سناؤں اور حدیث رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سناؤں جس سے تمہارا یہ قول رد ہو تو کیا تم اپنے اس قول سے پھر جاؤ گے کہنے لگے نہ اللہ پھر بائیں گے تب میں نے کہا کہ اللہ عزوجل فرماتا ہے لا تقسوا الصید و انتہر حرما تا قولہ تعالیٰ یحکم بہ ذوا عدل منکم یعنی احرام میں جو شخص شکار مارے اس کی قیمت اللہ تعالیٰ نے مسلمانوں میں سے دوا عدل آدمیوں پر رکھی اور ایسی ہی عورت کے حق میں حکم مقرر کیا چنانچہ فرمایا ذابغوا حکما من اہلہ و حکما من اہلہا۔ یعنی شوہر کی طرف سے ایک حکم بھیجو اور عورت کی طرف سے ایک حکم بھیجو۔ پس تم کو قسم دلاتا ہوں کہ آدمیوں کا حکم قرار دینا ان کی جانوں و مالوں کے حق میں اس سے زیادہ واجب ہے کہ ایک خرگوش کے حق میں جس کی قیمت چوتھائی درم ہو اب مجھے بتاؤ کہ میں تمہارے اس اعتراض سے نکل گیا انہوں نے کہا کہ ہاں تب میں نے کہا یہ جو تم کہتے ہو کہ جن سے قتال کیا ان کو لونڈی غلام نہیں بنایا اور ان کا مال غنیمت نہیں لیا تو میں کہتا ہوں کہ آپ نے کوفہ میں صرف حضرت عائشہ اور ان کے ساتھیوں سے قتال کیا جیسا بتلاؤ کہ تم اپنی ماں عائشہ کو گرفتار کر کے وہ امور حلال سمجھ گئے جو جہادی باندیوں سے حلال جانتے ہو حالانکہ وہ تمہاری ماں ہیں پھر اگر تم ایسا کہو تو کافر ہو اب بتلاؤ کہ میں تمہارے اس اعتراض سے نکلنے لگے کہ ہاں رہا تمہارا یہ کہنا کہ حضرت علیؑ کرم اللہ وجہہ نے اپنے نام سے امیر المومنین کا لفظ مٹا دیا تو میں کہتا ہوں کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے حدیبیہ میں قریش کے ساتھ صلح نامہ لکھا تو آپ نے اپنے نام پر محمد رسول اللہ لکھا تو قریش نے کہا کہ اگر ہم جاننے کہ آپ محمد رسول اللہ ہیں تو ہم آپ کو خانہ کعبہ سے نہ روکتے۔ پس آپ نے محمد ابن عبد اللہ لکھوایا پس تم جانتے ہو کہ حضرت علیؑ نے سے حضرت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم بہتر ہیں حالانکہ اپنے نام سے رسالت کا لفظ مٹا دیا حالانکہ اس مٹانے سے آپ نبوت سے باہر نہیں ہو گئے اب بتلاؤ کہ میں تمہارے اس اعتراض سے نکل گیا تو کہنے لگے کہ ہاں پھر یہ لوگ چھ ہزار تھے ان میں سے دہزار پھر کرم میرے ساتھ آئے اور باقی سب رہ گئے جو اپنی مگر ای پر مارے گئے۔ رواہ النائی و احمد و عبد الرزاق و الطبرانی و الحاکم۔ مف۔

اور اللہ عزوجل نے فرمایا و ان طائفتان من المومنین اقتتلوا الایہ یعنی اگر مومنوں میں سے دو گروہ باہم قتال کریں آخر تک۔ بخاری نے کہا کہ اللہ تعالیٰ نے دونوں گروہ کو مومن فرمایا۔ پس خارجیوں کا یہ قول کہ قتال سے کفر ہو جائے یا نکل مرود ہے اور خود اللہ تعالیٰ نے قرآن میں باغیوں کا ذکر کیا اور حکم دیا کہ باغی گروہ سے قتال کریں یہاں تک کہ حکم الہی کی جانب رجوع کرے پس باغی کا حکم صرف وہاں تک ہے کہ وہ اطاعت کی طرف رجوع نہ لاوے۔ م۔ ولابد ان قتال حتی یدفع فان بدوا قتالہم حق یفرق جمعہم قتال العید الضعیف ھکذا و کوبہ القوی فی یخصمہ ذکر الامام المؤمن بنو ہرملہ عندنا یجوز ان ید ابقتلہم اذا قسکوا و اجمعوا و قتال الشافعی یجوز حتی یسدوا بالقتال حقیقہ لانہ لا یجوز قتل المسلم الا دفعا و ہم مسلمون یختلف الکافر لان نفس الکافر مبعوضہ و لئلا

الحکم یدار علی الدلیل وھو الاجتماع والامتناع وھذا لانہ لو انظر الامام حقیقۃ قتالہم ربما لا یکنہ الدفع فیہ اعلی الدلیل ضرورۃ دفع شرھم واذا بلغہ انھم یشترون السلاح ویاتھبن قیغیغ ان یاخذھم ویحبھم حتی یقلعوا عن ذلک ویحدثوا توبۃ دفعا للشر بقدر الامکان والمرید عن ابی حنیفۃ رحمہ من لزوم البیت محمول علی حال عدم الامام اما اعانة الامام الحق فمن الواجب اور باغیوں سے پہلے قتال شروع نہ کرے یہاں تک کہ عند الفناء والقدرۃ ۔

اور ہماری دلیل یہ ہے کہ حکم کا مدار دلیل پر ہے اور دلیل یہ ہے کہ وہ لوگ مجتمع ہوئے اور امام کی طاعت سے انکار کرتے ہیں۔ یعنی ان سے قتال جائز ہو گیا اس واسطے کہ اگر امام ان کے حقیقی قتال کا انتظار کرے تو بسا اوقات ان کا دفع کرنا ممکن نہ ہوگا یعنی جماعت کثیر و قوی بن جائے گی تو ان کی بددی دود کرنے کی ضرورت سے جو اذکار ملا ان کے قتال کی دلیل پر ہے اور جب امام کو یہ خبر پہنچی کہ باغی لوگ ہتھیار خریدنے اور قتال کے واسطے مستعد ہوتے ہیں تو چاہیے کہ ان کو گرفتار کر کے قید خانہ میں ڈالے یہاں تک کہ دسے لوگ اس بات سے بالکل باز آویں اور تو بھ کریں اور یہ اس واسطے ہے کہ جہاں تک ممکن ہے شرور کرنا چاہئے۔ اور یہ جو امام ابوحنیفہ سے مروی ہے کہ جب لمالون میں فتنہ پھیلے تو اپنے گھر بیٹھا لازم کر لے یہ اس حالت پر محمول ہے کہ کوئی امام نہ ہو ورنہ جب امام حتی موجود ہو تو یہاں تک دسترس و قدرت ہے اس کی اعانت واجب ہے کہ کیونکہ اللہ عزوجل نے حکم فرمایا فقاتلوا التي بقی حتی تقنی الی امر اللہ یعنی پس قتال کرو اس گروہ مومنین سے جو لیاوت کرتا ہے یہاں تک کہ اللہ کے حکم کی جانب جھک جائے پس اس آیت میں حکم دیا تو امام کا ساتھ دینا واجب ہوا اور آیت سے یہ بھی صریح ثابت ہے کہ باغی گروہ بھی مومنین سمیت ہیں اگرچہ کچھ گنہگار ہیں۔ فان كانت لهم فئة اجهز علی جریصهم واتبع مولیهم وقاتل الشومہ بکلہم یتحقوا بھم و ان لم یکن لهم فئة لیمجھز علی جریصہم و لم یتبع مولیہم لان فاع الشورونہ وقال الشافعی لا یجوز ذلک فی المعالین لان القتال اذا ترکوا لم یبق قتالہم و فاعوا جریہ ما ذکروا ان المعتبر و لیلة لا حقیقتہ — پھر اگر ان باغیوں کی کوئی مددگار جماعت دیگر ہو تو جو لوگ ان کی طرف سے موکر میں مجروح ہیں ان کو مقتول کر دینا چاہئے اور بھاگنے والوں کا پیچھا کیا جائے تاکہ ان کا شرور ہو ایسا نہ ہو کہ یہ لوگ اپنی جماعت سے مل جائیں اور اگر ان کی کوئی مددگار جماعت نہ ہو تو مجروح کو قتل نہ کیا جائے اور نہ پریشان بھاگے ہوں کا پیچھا کیا جائے کیونکہ بدد اس کے شرور ہو گیا۔ اور شافعی نے فرمایا کہ مجروح کو قتل کرنا اور پیچھا کرنا دونوں صورتوں میں نہیں جائز ہے کیونکہ جب انہوں نے قتال چھوڑ دیا تو ان کا قتل کرنا دفع شر نہیں رہا اور جواب اس کا وہی ہے جو اوپر مذکور ہوا کہ دلیل قتال معتبر ہے اور حقیقتہ قتال کرنا معتبر نہیں ہے اور در صورتیکہ ان کی کوئی جماعت باقی ہو تو بھاگے ہوں کا ان سے ملنا دلیل قتال ہے کیونکہ وہ قتال

ہی کے واسطے مجتمع ہوئے ہیں اسی واسطے فروع کو قتل کر دیئے ہیں کہ اچھا ہو کر پھر لڑنے نہ آوے۔ ولایہی ہم ذبیہ
ولایقسم ہم مال یقول علی یوم الجمل ولا یقتل اسیر ولا یکشف سترو ولا یؤخذ مال دھوا لقد دہ فی هذا الباب وقوله فی
الاسیر تاویلہ اذالم یکن ہم نشق۔ اور باغیوں کے ذریعات یعنی جو روپے وغیرہ بطور جہادی کافروں کے مملوک
نہیں بنائے جائیں گے اور نہ ان کا مال بطور غنیمت کے تقسیم ہوگا کیونکہ حضرت علی کرم اللہ وجہہ نے جنگ جمل کے
روز فرمایا کہ خبردار ہو کہ کوئی قیدی نہ کیا جاوے اور نہ کسی عورت کا پردہ کھولا جاوے اور نہ کوئی مال لیا جاوے
رواہ ابن ابی شیبہ۔ اور حال یہ ہے کہ باغیوں کے قتال میں حضرت علی کرم اللہ وجہہ پیشوا ہیں یعنی جو کچھ آپ نے کیا
وہ ہم پر واجب ہے اور قیدی کے حق میں جو آپ نے فرمایا تو تاویل یہ ہے کہ یہ حکم اس وقت ہے کہ باغیوں کے
واسطے کوئی جماعت نہ ہو نہ ابن ابی شیبہ نے ضحاک سے روایت کی کہ جب طلحہ و زبیر و ان کے ساتھیوں نے
شکست کھائی تو حضرت علی کرم اللہ وجہہ نے حکم دیا منادی کو اس نے پکارنا کہ خبردار کوئی آنے والا اور کوئی بھاگنے والا
قتل نہ کیا جائے اور کوئی دروازہ نہ کھولا جائے اور کوئی عورت یا مال حلال نہ سمجھا جائے۔

ابن ابی شیبہ نے عبدغیر سے روایت کی کہ حضرت علی کرم اللہ وجہہ نے جمل کے روز فرمایا کہ کسی بھاگنے والے
کا پچھا مت کرؤ اور کسی مجروح کو قتل مت کرؤ اور جو شخص اپنے ہتھیار ڈال دے اس کو امان ہے۔ ابن ابی شیبہ نے
محمد بن علی ابن الحسین سے روایت کی کہ حضرت علی کرم اللہ وجہہ نے یوم البصرہ کو حکم دیا کہ ایک منادی نے پکارا کہ
خبردار ہو کہ بھاگنے والے کا پچھا نہ کیا جائے اور مجروح نہ قتل کیا جائے اور کوئی قیدی نہ قتل کیا جائے۔ اور جو شخص اپنا
دروازہ بند کرے اور جو ہتھیار ڈال دے اس کو امان ہے اور آپ نے باغیوں کے اسباب میں سے کچھ نہیں لیا۔
وکنذا رواہ عبدالرزاق اور یحییٰ بیہقی و حاکم نے حدیث ابن عمر سے روایت کیا اور ابن ابی شیبہ نے محمد بن الحنفیہ سے
روایت کی کہ حضرت علی کرم اللہ وجہہ نے یوم جمل کو باغیوں کے ہتھیار و گھوڑے لشکر میں بانٹ دیئے اور ابن ابی شیبہ
نے ابو البختری سے روایت کی کہ جب اہل جمل بھاگے تو حضرت علی کرم اللہ وجہہ نے فرمایا کہ جو شخص لشکر سے باہر ہو اس
کا پچھا مت کرؤ اور جو کچھ ہتھیار و گھوڑے ہوں وہ تمہارے ہیں اور کوئی عورت تمہارے واسطے نہیں ہے۔ اور جس
عورت کا شوہر مارا گیا ہو وہ چار مہینہ دس دن مدت بیٹھے۔ پس آپ کے اہل لشکر نے جھگڑا کیا یا امیر المؤمنین ان
کے خون ہم کو حلال ہیں اور ان کی عورتیں ہم کو حلال نہیں ہیں تو حضرت علی کرم اللہ وجہہ نے غضبناک ہو کر فرمایا اپنی
عورتیں لاؤ اور ام المؤمنین عائشہ پر قمر ڈالو کیونکہ وہ ان سب میں سردار ہیں پس اہل لشکر سمجھ گئے اور بھوں
نے عرض کیا کہ یا حضرت ہم اللہ تعالیٰ سے استغفار کرتے ہیں۔ کذا رواہ ابن ابی شیبہ بالجلد حضرت علی کرم اللہ وجہہ نے
برابر قیدیوں کے بارے میں یہی حکم دیا کہ کوئی قتل نہ کیا جاوے اور اس کی وجہ یہی تھی کہ ان کے واسطے کوئی اور جماعت
نہ تھی کہ وہاں رجوع کر کے پناہ لیتے۔ فان كانت یقتل الامام الاسیر وان شاور حسمہ لما ذکرت ولا نعلم مسلمون ولا امام
یقسم النفس والمال۔ اور اگر باغیوں کے واسطے کوئی جماعت پناہ و مددگار ہو تو امام کو روکنا ہے کہ قیدی کو قتل
کر دے اور اگر چاہے اس کو قید رکھے کیونکہ اس سے ضرر دور رہے گا اور اس لئے کہ یہ لوگ مسلمان ہیں اور امام کا
کام ہے کہ وہ جان و مال کی حفاظت کرے۔ ولا یاس بان یقاتلوا بسلاحهم ان احتلج المسلمون الیہ وقال الشافعی
لا یجوز والکوا علی هذا الخلاف لہ انه مال مسلم فلا یجوز الاشتقاق بہ الا بوضاہ و لئان علیہ قسم السلاح فیما بین
اصحابہ بالبصرہ و كانت قمتہ الحاجۃ لا لتلک ولان الامام ان یفعل ذلک فی مال العادل عند الحاجة ففی مال الباطل

اہلی والمعنی فیہ الحاق المنور الادنی لدفع الاعلی۔ اور مضائقہ نہیں ہے کہ باغیوں کے ہتھیار سے کران کے ذریعہ سے قتال کریں بشرطیکہ مسلمانوں کو ان ہتھیاروں کی ضرورت ہو اور شافعی نے فرمایا کہ نہیں جائز ہے اور گھوڑے اور اونٹوں میں بھی ایسا ہی اختلاف ہے۔ اور امام شافعی کی دلیل منع یہ ہے کہ یہ مسلمان کا مال ہے تو بغیر اس کی رضامند کے اس سے نفع اٹھانا نہیں جائز ہے اور ہماری دلیل یہ ہے کہ حضرت علی کرم اللہ وجہہ نے بصرہ میں ہتھیاروں کو اپنے اہل لشکر میں تقسیم کر دیا۔ (اور سواری کے جانوروں کو بھی تقسیم کر دیا۔ رواہ ابن ابی شیبہ عن جابر بن الحنفیہ۔ ف۔) اور آپ کی یہ تقسیم اہل لشکر کی ضرورت کے واسطے تھی اور ان کو مالک کر دینے کے واسطے نہیں تھی اس دلیل سے کہ امام کو ایسا کرنا ضرورت کے وقت اہل عدل کے مال میں جائز ہے تو باغیوں کے مال میں بدرجہ اولیٰ جائز ہے اور اس میں کمتر بھید یہ ہے کہ کمتر ضرر لاحق کرنا بڑا ضرر دور کرنے کے واسطے ثابت ہے ف یعنی صرف ایک خاص گروہ باغیوں سے یہ ہتھیار اس واسطے لئے تاکہ عامہ مسلمانوں سے ان کا ضرر دور ہو۔ مف۔ بلکہ ان ہتھیاروں سے باغی لوگ قتال کر کے گنہگار ہوتے تو ان کے ہتھیار لے لینے کا ضرر ان کو کمتر پہنچا اور گناہ کا ضرر عظیم ان سے دور ہو گیا اور اس سے ظاہر ہے کہ اگر باغی لوگ درحقیقت باغی نہ ہوں یعنی کسی دلیل و شبہ کی وجہ سے وہ لوگ قتال کرتے ہیں تو ان کے ہتھیار لینا بھی جائز ہے کیونکہ ان کا شبہ علم دقیق سے بعد تحقیق کے خطبہ کے تو درحقیقت ان کا قتال بے فائدہ ہے۔ م۔ و بحسب الامام اموالہم ولا یمنع علیہم ولا یقسمہا حتی یتولوا فیردھا علیہما ما عدم القسمۃ فلما بینا واما بحسب فلا یمنع شروہم بکسر شوکتہم ولہذا یجبہا عنہم وان کان لا یحتاج الیہا الا انہ یبیع الکواکب لان حبس الشمن الظن والیسوا اما الولد بعد التوبۃ فلا تدفع الضرر ودفع ولا استغنام فیہا۔ اور باغیوں کے مالوں کو امام روک رکھے اور باغیوں کو واپس نہ دے اور چاہئے لشکریوں میں تقسیم کرے یہاں تک کہ جب باغی توبہ کریں تو ان کو واپس دے پس لشکریوں میں تقسیم نہ کرنے کی دلیل تو ہم بیان کر چکے یعنی حضرت علی کرم اللہ وجہہ کا ارشاد اور یہ کہ وہ مسلمانوں کا مال ہے اور رہا اس کو روک رکھنا تو باغیوں کی بدی دور کرنے کے واسطے ہے تاکہ ان کی شوکت و قوت ٹوٹے اسی وجہ سے وہ باغیوں کو نہ دے اگرچہ امام کو اس کی ضرورت نہ ہو مگر وہ سواری کے جانوروں کو فروخت کر کے ان کے دام رکھ چھوڑے کیونکہ دام رکھ چھوڑنا مناسب اور آسان ہے اور رہا بعد توبہ کے واپس دینا اس واسطے ہے کہ ضرورت دور ہو گئی اور یہ اموال کچھ مال غنیمت نہیں ہیں۔ قال وما جباہ اهل البقی من البلاء والمی غلبوا علیہا من الخراج والعشولم یاخذہ الامام ثانیاً لان ولایۃ الاخذ لہ باعتبار الصماۃ ولم یحبہم فان کافوا صوفیاً فی حقہ اجزی من اخذ منه لوصول الحق الی مستحقہ وان لم ینکون صوفیاً فی حقہ فعلى اهلہ فیما بینہم وبنی اللہ تعالیٰ ان لیسوا واذلک لانہ لم یصل الی مستحقہ قال العبد الضعیف۔ قالوا لاعادۃ علیہم فی الخراج لانہم مقاتلۃ فکانوا معصاف وان کافوا اقبلندوفی العشوان کافوا فخرافکنک لانہ حق الفقوار وقد بینا فی الزکوۃ فی المستقبل یاخذہ الامام لانہ یحبہم فیہ لظہور ولا یتوہ اور باغی لوگوں نے جن ملکوں پر قابض ہو کر وہاں کا خراج و عشر جو کچھ وصول کیا بعد فتح کے امام اس کو دوبارہ نہیں لے گا کیونکہ امام کو ولایت وصول باعتبار حیات کے ہے یعنی ان کی حمایت کرے تو ان سے خراج و عشر وصول کرے حالانکہ امام نے ان کی حمایت نہیں کی۔ پھر باغیوں نے اس مال کو جہاں صرف کرنا چاہئے وہاں صرف کیا تو جن لوگوں سے لیا گیا ان کو کافی ہو گیا کیونکہ حق اپنے مستحق کو پہنچ گیا اور اگر باغیوں نے اس کو اپنے موقع پر نہیں صرف کیا تو جن لوگوں نے دیا ہے ان پر ازراہ دیانت کے فیما بینہم وبنی اللہ تعالیٰ وایہ واجب ہو گا کہ دوبارہ اس کے مستحقین کو ادا کریں کیونکہ حق اپنے مستحق کو نہیں پہنچا۔ اور شیخ مصنف

نے فرمایا کہ ہمارے مشائخ فرماتے ہیں کہ خلیج کے بارہ میں خراج دینے والوں پر دوبارہ دینا لازم نہیں ہے۔ کیونکہ
 خراج جہاں صرف کیا جاتا ہے وہ لڑنے والے سپاہیوں کو دیا جاتا ہے تو باغی لوگ بھی مستحق ہیں، کیونکہ باغی لوگ بھی اہل
 جہاد و قتال ہیں تو خراج کے مصروف ہوئے اگرچہ تو نگہ بوں اور عشرکی صورت میں اگر باغی لوگ فقیر ہوں تو بھی یہی حکم ہے
 کہ اعادہ لازم نہیں ہے کیونکہ اس زمانہ میں وہ ان کی حمایت کرے گا کیونکہ اس کی حکومت ظاہر ہوگئی۔ ومن قتل رجلاً
 وھما من عسکر اھل البغی ثم ظہر علیھم فلیس علیھم شیء لانہ لادلیۃ لامام العدل حیث القتل فسلمہ ینعقد
 موجباً کالقتل فی دار الحرب اور اگر باغیوں کے لشکر میں سے ایک شخص نے دوسرے کو مار ڈالا پھر امام
 ان پر غالب ہوا تو قاتل پر قصاص یا دیت کچھ واجب نہیں ہے کیونکہ قتل واقع ہونے کے وقت امام عادل کی
 ولایت ان پر نہیں تھی تو بہ قتل موجب قصاص یا دیت نہیں ہوا جیسے دار الحرب میں قتل واقع ہونے کا
 حکم ہے فلیکن دار الحرب میں دو شخص مسلمان میں سے ایک نے دوسرے کو مار ڈالا پھر قاتل دارالاسلام
 میں آیا تو قاتل سے قصاص یا دیت نہیں لی جائے گی۔ وان غلبوا علی مصروف رجل من اھل المصر رجلاً
 من اھل المصر عن اثم ظہر علی المصر فانه یقتض منہ وتاویلہ اذا لم یج علی اھلہ احکامھم وازعجوا قبل ذلک
 وفی ذلک لم تنقطع ولایۃ الامام فیجب التماس۔ اور اگر باغی لوگ کسی شہر پر غالب ہوئے پھر شہر کے ایک
 شخص نے شہر ہی شخص کو عداً مار ڈالا پھر امام عادل اس شہر پر غالب ہوا تو قاتل سے قصاص لیا جائے گا اور
 فخر الاسلام نے اس کی تائید یہ بیان کی کہ یہ حکم اس وقت ہے کہ اس شہر پر باغیوں کے احکام جاری نہیں
 ہوئے بلکہ اس سے پہلے ہی باغی وہاں سے اکھاڑ دیئے گئے۔ اور صرف اتنی حالت تک امام کی ولایت
 وہاں سے منقطع نہ ہوگی تو قصاص واجب ہے پس حاصل مسئلہ یہ ہوا کہ اس شہر پر باغیوں کا تسلط پورا
 نہیں ہونے پایا۔ واذ قتل رجل من اھل العدل باغیانہ یوثہ فان قتله الباغی وقال قد کنت علی حق وانا
 الآن علی حق ووثہ وان قال قتله وانا اعلم انی علی الباطل لم یوثہ وھذا عند ابی حنیفۃ وعمد وقال ابو یوسف
 لا یرث الباغی فی الوجھین وھو قول الشافعی واصله ان العادل اذا اتلف نفس الباغی او ماله لا یضمن ولا یأثم
 لانہ ما مورقنا لھم دفعا لشروعھم والباغی اذا قتل العادل لا یجب العثمان عندنا یا اثم وقال الشافعی فی القدریم
 انہ یجب علی ھذا الخلف اذا تاب الیہم وقد اتلف نفسا او مالا لہ انہ اتلف مالا معصوماً وقتل نفس معصومۃ
 فیجب العثمان اعتباراً بما قبل المنعۃ ولنا اجماع الصماۃ ورواہ الزھری ولانہ اتلف عن تاویل فاسد والفقہ
 منہ ملحق بالعمیم اذا منعت الیہ المنعۃ فی حق الدفع کما فی منعۃ اھل الحرب وتاویلھم وھذا لان الاحکام
 لا بد لیھا من الالتزام الا للترزام ولا التزام لا اعتقاد الا باعۃ عن تاویل ولا التزام لعدۃ الولایۃ لویسود المنعۃ
 والولایۃ باقیۃ قبل المنعۃ وعند عدم التاویل ثبت الالتزام اعتقاداً بخلاف الاثم
 لانہ لا منعۃ فی حق الشمارع اذا ثبت ھذا فتقول قتل الداھل الباغی قتل بحق
 فلا یمنع الاسات ولا فی یوسف فی قتل لباغی العادل ان التاویل الفاسد انما یعتبر فی
 حق الدفع والحاجۃ ھنا الی استحقاق الاسات فلا یكون التاویل معتبراً فی حق الاسات
 ولھما فیہ ان الحاجۃ الی دفع المحرمان ایضاً اذا الضرۃ سبب الاسات فیعتبر الفاسد فیہ الا ان من
 شرطہ بقادرہ علی دیانۃ فاذا قال کنت علی الباطل لعل یوجد الدفع فوجب الضمان

اگر اہل عدل میں سے ایک شخص نے اپنے مورث باغی کو قتل کیا تو جی تاہل اسکا وارث ہوگا اور اگر باغی نے اپنے مورث عادل کو قتل کیا تو اس میں دوسو تہیں ہیں۔ ایک یہ کہ باغی نے کہا کہ میں اس وقت بھی قتل کرتا ہوں اب بھی قتل کرتا ہوں تو اس کا وارث ہوگا اور اگر باغی نے کہا کہ اس کو قتل کرنے کے وقتے جانتا تھا کہ میں باطل پر ہوں تو اس کا وارث نہیں ہوگا اور یہ حکم ابوہریرہ رحمہ اللہ کا قول ہے اور ابوہریرہ نے فرمایا کہ باغی دونوں صورتوں میں وارث نہیں ہوگا اور یہی شافعی کا قول ہے اور اس اختلاف کی اصل یہ ہے کہ عادل نے اگر باغی کا مال یا مال تلف کی تو شافعی نہیں ہوگا اور اگر باغی نے ہوگا کیونکہ اس کو باغیوں کے ساتھ قتل کرنے کا حکم ہے تاکہ باغیوں کا نفع دفع ہو اور باغی نے اگر عادل کو قتل کیا تو حاکم نے فرمایا کہ باغی نہیں ہوگا اور اگر باغی نے اپنے قتل کے قتل میں کہا کہ نہ مان بھی واجب ہوگی (اور یہی قول مالک ہے) اور اسی طرح مرتد کے اگر توبہ کر لے گا تو اس نے حالت ارتداد میں کوئی مال یا مال تلف کیا ہے تو اس میں بھی ایسا ہی اختلاف ہے (اور اگر باغی کو منعت و قوت حاصل نہ ہو اور اس حالت میں اس نے کوئی جان یا مال تلف کیا تو بالافتاق ضمان واجب ہے) پس شافعی کی دلیل یہ ہے کہ باغی نے مال محترم یا جان یا مال معصوم تلف کی تو اس پر ضمان واجب ہے جیسے منعت سے پہلے قتل کرنے میں واجب ہوتا ہے اور ہماری دلیل اجماع صحابہ رضی اللہ عنہم ہے جس کو امام زہری نے روایت کیا (۱۵) روایت یہ ہے کہ سلیمان ابن ہشام نے امام زہری کو لکھا کہ ایک عورت اپنے شوہر کے پاس سے نکل گئی اور دعویٰ کیا کہ میری قوم مشرک ہے اور خوارج میں جا کر مل گئی اور وہاں اس نے نکاح کر لیا پھر توبہ کر کے لوٹ آئی تو اس کا کیا حکم ہے۔ پس زہری نے جواب میں لکھا کہ خوارج کا نفع جس وقت پھیلا تو حضرت علی کرم اللہ وجہہ کے ساتھ اصحاب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے ہیبت سے ایسے صحابہ غزوہ بدر میں حاضر تھے پس ان سب کی رائے اس بات پر متفق ہوئی کہ اگر خوارج نے قرآن کی تاویل کے ساتھ کسی عورت کو حلال کر لیا تو اس پر حد نہیں ہے اور اگر کسی نفس کو قتل کرنا بتاویل قرآنی حلال سمجھ کر اس کو قتل کیا تو قصاص نہیں ہے۔ اور اگر خارجہ جیوں کے پاس کسی مسلمان کا مال بعینہ پایا جاوے تو اس کو واپس دیا جاوے پس میرے علم میں یہ بات ہے کہ تم اس عورت کو اس کے شوہر کو واپس دو۔ اور اگر اس عورت کو کوئی شخص بدکاری کا بہتان لگا دے تو اس کو حد قذف مارو۔ رواہ ابن ابی شیبہ عن معمر بن الزہری۔ ت۔

اور دوسری دلیل یہ ہے کہ باغی نے تاویل فاسد پر تلف کیا اور فاسد تاویل بھی صحیح تاویل کے ساتھ مل جاتی ہے یعنی ضمان دور ہونے میں تاویل فاسد بمنزلہ تاویل صحیح کے ہے بشرطیکہ تاویل فاسد والوں کو قوت منعت حاصل ہو جیسے حربی کافروں اور ان کی تاویل میں جو منعت قوت کے ساتھ ہے یہی حکم ہے۔ (یعنی اگر حمیوں نے لڑائی میں مسلمان قتل کئے یا مال تلف کئے پھر سب مسلمان ہو گئے تو ان پر قصاص یا ضمان نہیں ہے) اور اس کی وجہ یہ ہے کہ احکام میں التزام یا التزام مزد ہے یعنی حاکم لازم کر دے یا اپنی خوشی سے لازم کر لے اور باغی نے التزام نہیں کیا کیونکہ وہ اپنی تاویل سے اہل عدل کا جان و مال مباح جانتا ہے اور باغی پر امام کی طرف سے بھی لازم کرنا نہیں پایا جاتا ہے کیونکہ امام کی ولایت ان پر نہیں ہے کیونکہ ان کو دفعہ کی قوت حاصل ہے اور جب تک کہ ان کو دفعہ کی قوت حاصل نہ تھی اس وقت تک امام کی ولایت باقی تھی لہذا ضمان واجب ہونے کا حکم ہوتا تھا اور اسی طرح جب باغی نے تاویل نہ کی ہو تو التزام ثابت ہے یعنی اپنے اعتقاد میں وہ عادل کو قتل کرنا یا مال لینا حرام جانتا ہے اگر خلاف گناہ کے کہ وہ ہر صورت سے ثابت ہے کیونکہ حق شرع میں منعت کا کچھ اعتبار نہیں جب یہ اصل ثابت ہے

ہو گئی تو ہم کہتے ہیں کہ جب عادل نے باغی کو قتل کیا تو یہ قتل برحق ہے تو عادل اس کی میراث سے محروم نہ ہوگا اور ابی یوسف نے جو کہا کہ باغی نے اگر عادل کو قتل کیا تو ہر حال میں محروم ہے اس دلیل سے کہ تاویل فاسد کا اعتبار صرف همان دور ہونے میں ہے اور یہاں حاجت استحقاق ارث کی ہوتی ہے تو ارث کے بارہ میں تاویل فاسد کا اعتبار نہ ہوگا یعنی باغی قاتل اپنے مورث عادل کا وارث نہ ہوگا۔ اور امام ابو حنیفہ رحمہ فرماتے ہیں کہ یہاں محرومی دور ہونے کی بھی حاجت ہے اس واسطے کہ باہمی قرابت سبب ارث ہے تو محرومی دور ہونے میں بھی تاویل فاسد معتبر ہوگی لیکن معتبر ہونے کی شرط یہ ہے کہ درحقیقت وہ اس تاویل کو قیام جانتا ہو یعنی کہ میں اس وقت حق پر تھا لہذا اگر اس نے کہا کہ میں باطل پر تھا تو همان دور کرنے والی تاویل نہیں پائی تھی پس همان واجب ہو جائے گی یعنی پھر میراث سے بھی محروم ہو جائے گا۔ خلاصہ یہ ہے کہ باغی نے جس وقت قرآن و حدیث سے اپنے نزدیک ایک معنی نکالے اگرچہ وہ معنی درحقیقت اس کے فاسد سمجھ ہے لیکن اس بنا پر جو اس نے جان و مال تلف کیا اس کا قصاص دور ہونے کے لئے یہ تاویل معتبر ہوگی کیونکہ جب کافر بعد لڑائی کے مسلمان ہو جائیں تو ان پر قصاص نہیں ہوتا اس وجہ سے کہ وہ اپنے اعتقاد میں شرک کو حق جانتا تھا حالانکہ وہ محض شیطان کی تاویل تھی جو معتبر ہوئی یعنی قصاص نہ لیا گیا تو باغی کی تاویل جو قرآن سے ہے اس بارہ میں بدرجہ اعلیٰ معتبر ہوگی کہ اس سے قصاص نہ لیا جاوے رہا یہ کہ اگر اس نے لڑائی میں اپنے مورث کو قتل کیا اور قاتل میراث سے محروم ہوتا ہے تو کیا یہ قاتل بھی محروم ہوگا یا نہیں حالانکہ اس میں کچھ خلاف نہیں کہ اگر امام کے ساتھ ایک شخص اہل عدل میں ہو اور اس کا باپ باغیوں کے ساتھ ہو پھر بیٹے نے ہاتھ سے باپ مارا گیا تو بالافتان بیٹا اس کی میراث سے محروم نہ ہوگا کیونکہ اللہ تعالیٰ نے باغیوں کے ساتھ قتال کا حکم دیا۔ اور اگر باغی باپ کے ہاتھ سے بیٹا مارا گیا تو ابی یوسف وشافعی کے نزدیک باپ مطلقاً محروم ہوگا کیونکہ اس نے ناحق قتل کیا اور امام ابو حنیفہ رحمہ کے نزدیک اس کی تاویل فاسد یہاں بھی کارآمد ہوگی جیسے کفار کی بد اعتقادی بعد مسلمان ہو جانے کے محروم نہیں کرتی ہے لہذا اگر باغی نے کہا کہ میں اس وقت بھی حق پر تھا اور اب بھی حق پر ہوں یعنی جو حکم شرع میں نے سمجھا ہے یہی حق ہے تو وہ محروم نہ ہوگا اور اگر اب کہتا ہے کہ میں اس وقت باطل پر تھا تو گویا کہتا ہے کہ میں نے اپنے مورث کو ناحق قتل کیا پس محروم ہوگا۔ ویکو بیع السلاح من اهل الفتنۃ فی عساکرہم لانہ اعانة علی المعصیۃ ولس یبیعہ بالکوفۃ من اهل الکوفۃ ومن لم یعزہ من اهل الفتنۃ باس لان الغلبۃ فی الامصار لاهل الصلاح واما ویکو بیع نفس السلاح لایع مالاً یقاتل بہ لایبصعۃ الا تری انہ یکوۃ بیع المعارف ولا یکوۃ بیع الخشب وعلی هذا الضمیر الغنیمۃ وامنع ہو کہ اہل فتنہ کے ہاتھ اور ان کے لشکر میں ہتھیار بیچنا مکروہ ہے کیونکہ یہ گناہ پر مدد گاری ہے اور کو فتنہ میں اہل کوفہ کے ہاتھ اور جس کو خوارزمیوں سے نہ پہچانتا ہو اس کے ہاتھ ہتھیار بیچنا کچھ مضائقہ نہیں کیونکہ شہروں میں صالحین عادل غالب لوگ ہیں پھر کردہ خود ہتھیاروں کا بیچنا ہے اور ایسی چیز جس سے بغیر نہائے ہوئے قتال نہیں ہو سکتا ہے اس کا بیچنا مکروہ نہیں ہے جیسے لوہا وغیرہ کیا نہیں دیکھتے ہو کہ طنبورہ وغیرہ بیچنا مکروہ ہے اور اس کی کٹڑی بیچنا مکروہ نہیں ہے جس سے طنبورہ بنتا ہے اور یہی حال شراب کا انگور کے ساتھ ہے جس سے یعنی شراب بیچنا حرام ہے حالانکہ انگور بیچنا جائز ہے۔

کتاب اللقیط

یہ کتاب لقیط کے بیان میں ہے۔ یعنی آدمی کا کچھ جو کسی مقام پر لاوارث پڑا ہو اور یہ دریافت نہ ہو کہ یہ کس شخص کا کچھ ہے۔ اللقیط سنی بہ باعتبار مالہ لمانہ بلیق ولا لتقاط مندوب الیہ لمانہ من اعیانہ وان غلب علی ظنہ ضیاعہ فواجب۔ لقیط کا نام لقیط بلحاظ اس کے انجام کے رکھا گیا کیونکہ وہ ان سے اٹھایا جاتا ہے یعنی لقیط کے معنی لغت میں اٹھایا ہوا اور لقیط اٹھالینا مستحب ہے کیونکہ اس میں اس کی پرورش ہے اور اگر دیکھنے والے کا غالب گمان یہ ہو کہ میرے نہ اٹھانے سے یہ ضائع ہو جائے گا تو اس پر اٹھانا واجب ہے۔ قال اللقیط حر لان الاصل فی بنی آدم انها ہوا الحریۃ وکذا الدار داد الاحوال والحکم للغالب۔ لقیط آزاد ہوتا ہے کیونکہ آدمی میں اصل آزادی ہے اور یوں ہی دارالاسلام بھی آزادوں کا ملک ہے اور اس واسطے کہ اکثر کے اعتبار سے حکم ہوتا ہے یعنی دارالاسلام میں اکثر لوگ آزاد ہیں تو انہیں کے لحاظ سے یہ بھی آزاد ہوگا اور اگر لقیط کے ساتھ کچھ مال ہو تو اس کا نان نفقہ اسی مال سے ہوگا اور ملتقط یعنی جو شخص اٹھالیا ہے وہ اسی مال سے اس کی پرورش کرے رہا یہ کہ اگر اس کے ساتھ مال نہ ہو تو فرمایا۔ ونفقته فی بیت المال ہوا المرء عن عمر وعلی ملائکہ مسلم عاجز عن التکسب ولا مال له ولا قرابة فاشبه المقعد الذی لا مال له ولان میراثہ لبیت المال والخراج بالنضمان ولہذا اکانت جنایۃ فیہ والملتقط متبرع فی الانفاق علیہ لعدم الولاية الا ان یا مراء القاضی بہ لیکون دینا علیہ لعدم الولاية اور اس کا نفقہ بیت المال میں ہوگا اور حضرت عمر وعلی رضی اللہ عنہما یہی ساری ہے (چنانچہ مالک نے مؤطا میں اور عبد الرزاق نے مصنف میں روایت کیا۔ ث)

اور اس دلیل سے کہ لقیط ایک مسلمان ہے جو کمائی سے عاجز ہے اور اس کا مال نہیں اور نہ قرابت ہے تو ایسے بچے کے مشابہ ہو گیا۔ جس کا کچھ مال نہ ہو یعنی جیسے بچے کا نفقہ بیت المال میں ہوتا ہے اسی طرح لقیط کا بھی نفقہ بیت المال میں ہوگا اور اس دلیل سے کہ لقیط کی میراث بیت المال میں داخل ہوتی ہے حالانکہ جس کو حاصلات ملے وہی خرچہ اٹھا دے اسی واسطے لقیط اگر کوئی جرم کرتا ہے تو بیت المال اس کا خرچہ اٹھاتا ہے اور ملتقط جو کچھ اس کی پرورش میں خرچ کرے وہ احسان ہے کیونکہ ملتقط کو اس پر کوئی دلیلت نہیں ہے۔ لیکن اگر قاضی اس کو یہ حکم دے دے کہ تو اس پر خرچ کرتا کہ تیرا خرچہ اس پر قرضہ رہے یعنی بعد بلوغ کے اس سے وصول کر لینا تھا یا ہی ہوگا کیونکہ قاضی کی ولایت ہر شخص پر عام ہے نہ اور اگر قاضی نے یہ نہیں کہا کہ تیرا خرچہ اس پر قرضہ رہے تو غالی پرورش کا حکم دینے سے اس پر قرضہ نہیں ہوگا یہی صحیح ہے۔ یف۔ قال فان التقطہ رجل لم یکن بغيرہ ان یاخذہ منہ لانہ ثبت حق الحفظہ لبقیدہ۔ پھر اگر کوئی شخص اس کو اٹھالایا تو دوسرے کو یہ اختیار نہیں ہے کہ ملتقط سے لے لے کیونکہ ملتقط کے واسطے حق حفاظت حاصل ہو گیا کیونکہ اس کا ہاتھ پہلے پہنچ گیا ہے۔ فان ارضی انہ ابنہ فالقول قولہ معناه اذا لم یدع ملتقط نسبہ وھذا الاستحسان والقیاس ان لا یقبل قولہ لانہ یتضمن ابطال حق الملتقط وجہ الاستحسان

انہ اقرار للصبی بما یفعله لانه یشرف بالنسب ویعیر بعدہ ثم قبل یصح فی حقہ دون البطل بالملقط
وقبل یقنی علیہ بطلان یدع ادعاء الملقط قبل یصح قیاسا واستحسانا ولا یصح انہ علی القیاس
والاستحسان وقد عرف فی الاصل - پھر اگر کسی مدعی نے دعویٰ کیا کہ یہ میرا بیٹا ہے تو اسی کا قول قبول
ہوگا اس کے معنی یہ ہیں کہ ملقط نے اس کے نسب کا دعویٰ نہیں کیا بلکہ دوسرے نے دعویٰ کیا تو خالی
دعویٰ سے نسب ثابت ہو جائے گا اور یہ استحسان ہے اور قیاس چاہتا تھا کہ اس کا قول قبول نہ ہو کیونکہ
اس کا قول تو ملقط کا حق مٹانے کو شامل ہے۔ اور استحسان کی وجہ یہ ہے کہ مدعی کا قول اس بچہ کے حق میں
ایسے امر کا اقرار ہے جو اس کو نافع ہے کیونکہ نسب ثابت ہونے سے اس بچہ کی بزرگی بڑھتی ہے اور نہ
ہونے سے اس کو شرم لاحق ہوگا۔ پھر ایک قول یہ ہے کہ مدعی کا دعویٰ صرف اس سے نسب ثابت ہونے
میں صحیح ہوگا اور ملقط کا قبضہ مٹانے میں معتبر نہ ہوگا اور دوسرا قول یہ ہے کہ نسب ثابت ہونے کی بناء پر
ملقط کا قبضہ بھی باطل ہو جائے گا اور اگر ملقط نے اس کے نسب کا دعویٰ کیا تو کہا گیا کہ قیاسا واستحسانا
صحیح ہے لیکن اصح یہ ہے کہ قیاسا نہیں صحیح ہے اور استحسانا صحیح ہے چنانچہ مبسوط میں مصرح ہے۔ وان
ادعاء اثنان ووصف احدهما علامة فی جسده فهو اولی بہ لان الظاهر شاهد له لموافقة العلامة کلامہ
وان لم یصف احدهما علامة فهو اثنیہما لاستواءہما فی السبب ولو سبقت دعوة احدهما فهو ابنہ
لذہ ثبت حقہ فی زمان لا منازع لہ فیہ الا اذا قام الآخر البنیۃ لان البنیۃ اقوی - اور اگر ملقط کے سوائے
دو شخصوں نے دعویٰ کیا اور دونوں میں سے ایک نے لقیظ کے بدن میں کوئی علامت بیان کی تو وہی اولیٰ ہوگا
کیونکہ ظاہر حال اسی کے واسطے گواہ ہے کیونکہ یہ علامت اس کے کلام کے موافق ہے اور اگر کسی نے کوئی
علامت بیان کی تو لقیظ ان دونوں کا سپر قرار دیا جائے گا کیونکہ دعویٰ کرنے میں دونوں ایک ساتھ برابر
ہیں اور اگر دونوں میں سے ایک نے پہلے دعویٰ کیا تو لقیظ اسی کا بیٹا ہوگا کیونکہ اس کا حق ایسے وقت میں ثابت
ہوا کہ اس کے ساتھ اس وقت کوئی جھگڑا کرنے والا نہ تھا لیکن اگر دوسرے نے اپنے دعویٰ کے گواہ قائم کئے
تو دوسرا مقدم ہو جائے گا کیونکہ گواہی اس سے اقویٰ دلیل ہے۔ واذا وجد فی مصر من امصار السلبین
اوقی قریۃ من قرایہم ناوی ذمی انہ ابنہ ثبت نسبہ منہ وكان مسلما وهذا استحسان لان دعویٰ لقتن
النسب وهو نافع للصغیر والبطل الاسلام الثابت بالدار وهو یفرہ فصحت دعوتہ فیما ینفعہ دون
ما یضرہ - اگر یہ لقیظ مسلمانوں کے شہروں میں سے کسی شہر میں یا مسلمانوں کے گاؤں میں سے کسی گاؤں میں
پا پایا گیا پھر ایک ذمی نے دعویٰ کیا کہ میرا بیٹا ہے تو ذمی سے اس کا نسب ثابت ہو جائے گا ولیکن یہ بچہ مسلمان
ٹھہرایا جائے گا اور یہ دلیل استحسان ہے کیونکہ ذمی کے دعویٰ میں دو باتیں ہیں ایک نسب اور یہ اس بچہ
کے واسطے نافع ہے اور دوم اس بچہ کا اسلام مثلاً ناجو بذریعہ دارا لاسلام کے اس کو ثابت ہے اور یہ بچہ کے
واسطے مضر ہے تو ذمی کا دعویٰ نسب کے بارے میں صحیح ہوگا جو بچہ کو نافع ہے اور اسلام مٹانے میں صحیح نہ ہو جو
اس کو مضر ہے۔ وان وجد فی قریۃ من قرای اهل الذمۃ اوقی بیعة او کتینہ کات ذمیۃ هذا الجواب
فیما اذا کان الواحد ذمیۃ وروایۃ واحدۃ وان کان الواحد مسلما فی هذا المكان او ذمیۃ فی مکان السلبین
اختلف الروایۃ واحدۃ وان کان الواحد مسلما فی هذا المكان او ذمیۃ فی مکان السلبین مختلف

الروایۃ فیہ ففی روایۃ کتاب القبط اعتبار المكان لسبقہ و فی کتاب الدعوی فی بعض النسخ اعتبار الواحد وهو روایۃ ابن سعد عن محمد بن قنقہ الیہ الاثر ان تبعیۃ الابویں خدی تبعیۃ الدار حتی اذا سمی مع الصغير احدھا یحبہا کما راوی بعض نسخہ اعتمد الاسلام نظرًا للصغير۔ اور اگر یہ لقیط ذمیوں کے کسی گاؤں یا بیہر یا کنیسہ میں پایا گیا تو ذمی ہوگا پھر اگر پلے والا اسکا کوئی ذمی ہو تو بلا خلاف یہی ایک روایت ہے کہ لقیط ذمی ہوگا اور اگر پلے والا کوئی مسلمان ہو جس نے اسکو ذمیوں کے ان مقامات سے کسی ہنگام یا یا ذمی نے اسکو مسلمانوں کی کسی جگہ پایا تو ان دونوں صورتوں میں روایات مختلف ہیں چنانچہ کتاب القبط کی روایت میں پلے جانے کی جگہ پر اعتبار ہے یعنی اگر ذمیوں کی جگہ پر پایا گیا تو ذمی ہے اگرچہ مسلمان نے پایا ہو اور اگر مسلمانوں کی جگہ پر پایا گیا ہو تو مسلمان ہے اگرچہ ذمی نے پایا ہو اور کتاب الدعوی کی روایت میں بعض نسخوں میں پلے جانے والے کا اعتبار ہے یعنی اگر پلے والا ذمی ہو تو لقیط ذمی ہے اگرچہ مسلمانوں کی جگہ پایا ہو اور اگر پلے والا مسلمان ہے تو لقیط مسلمان ہے اگرچہ مسلمانوں کی جگہ پایا ہو اور یہی ابن کاسطابا محمد بن سے روایت کی ہے کیونکہ قابض کے قبضہ کو قوت ہے کیا نہیں دیکھتے کہ والبرین کے تابع ہونے کو ملک کے تابع ہونے پر قوت ہے حتیٰ کہ اگر غیر ہے ساتھ والبرین پر سے کسی غنیمت پر ہو تو پھر کافر غیر ہوگا اور کتاب الدعوی کے بعض نسخوں میں بچہ کی جھلائی کا لحاظ کر کے اسلام کا انشاء کر لیا ہے یعنی خزانہ مسلمان پارے یا ذمی پارے بچہ پر حال مسلمان ہر گز کبیر اس کے حق میں ہی نہیں ہے۔ ومن اثم ان القبط عدمہ لم یقبل منه لانه حر الا ان یتیم البیتۃ انہ عبد۔ اور جس شخص نے دعویٰ کیا کہ یہ لقیط میرا غلام ہے تو اس کا قول قبول نہیں ہوگا کیونکہ ظاہر میں یہ لقیط آزاد ہے لیکن اگر ذمی اپنے گولہ قائم کرے کہ یہ میرا غلام ہے تو گواہ قبول ہوں گے۔ فان ادعی عبدہ انہ ابنہ ثبت نسبہ منہ لانه یتفقہ وکان حر الا ان المملوک قد تدلہ الحرۃ فلا یقبل الخ البیۃ ظاہرۃ بالشک۔ اور اگر کسی غلام نے دعویٰ کیا کہ یہ لقیط میرا بیٹا ہے تو لقیط کا نسب اس غلام سے ثابت ہو جائے گا کیونکہ یہ لقیط کے واسطے نافع ہے لیکن لقیط آزاد قرار پارے گا۔ کیونکہ کبھی آزادہ عورت بھی مملوک کے واسطے بچہ بنتی ہے تو لقیط کی ظاہری آزادی بوجہ شک کے باطل نہ ہوگی۔ والحق فی دعوتہ القبط اولیٰ من العبد والسمام اولیٰ من الذی توجبا لہا عدل الانظرف حقہ۔ لقیط کے نسب کا دعویٰ کرنے میں اگر غلام آزاد جمع ہوں تو غلام سے آزاد بہتر ہے یعنی آزاد سے ثابت کیا جائے گا اور غلام کا دعویٰ رد کر دیا جائے گا اور اسی طرح ذمی سے مسلمان بہتر ہے کیونکہ لقیط کے حق میں جو امر بہتر ہے اسی کو ترجیح دیں گے۔ واثق وجید مع القبط مال مشد ودعلیہ فہو اعتبارا للظاہر وکذا اذا کان مشد وداعی دابة وهو علیہا لہا ذکرنا ثم یصرفہ الواحد الیہ یا موال القاضی لانه مال ضائع وللقاضی ولاية صرف مثله الیہ وقیل یصرفہ بغير موال القاضی لانه لللقبط ظاہر۔ اگر لقیط کے ساتھ میں لقیط پر یا نہ دیا ہو یا کچھ مال پایا گیا تو وہ لقیط کا ہے یہ حکم بنظر ظاہر ہے اور اسی طرح اگر یہ مال ایسے جانور پر بندھا ہو جس پر لقیط پایا گیا ہے تو بھی یہ لقیط کا مال ہوگا کیونکہ ظاہر اسی کے واسطے شایہ ہے پھر جس شخص نے پایا ہے وہ اس مال کو قاضی کے حکم سے لقیط پر صرف کر دے کیونکہ اس مال کا کوئی مالک وحافظ نہیں پایا جاتا اور ایسا مال لقیط پر صرف کرنے کی ولایت قاضی کو حاصل ہے۔ اور بعض نے کہا کہ بغیر حکم قاضی کے صرف کر دے کیونکہ بظاہر وہ لقیط کا مال ہے۔ ولہ ولاية الاتفاق وشراء مالا لہ منہ کا طعام والکسوة لانه من الاتفاق لہ۔ اور ملقط کو یہ ولایت حاصل ہے کہ لقیط پر بطور نفقہ خرچ کرے اور جو چیز کہ لقیط کے واسطے ضروری ہو اس کو لقیط کے واسطے خریدے جسے طعام ولباس کیونکہ یہ لقیط کے واسطے اتفاق ہے۔ ولا یجوز تزویج الملتقط لانہا سبب الولایۃ من القرابة والملك والسلطنة۔ ملقط کا نکاح کر دینا جائز نہیں ہے کیونکہ وہی ہونے کا سبب کہ قرابت و ملکیت و

سلطنت ہے یہاں نہ ارد ہے نہ تو ملتقط نے بغیر ولی ہونے کے لقیط کا کالج کیا پس یہ نہیں جائز ہے۔
 قال ولا تصرف فی مال القیط اعتباراً بالام وهذا لان ولاية التصرف لثبیت مال ذلک یتحقق بالواجب
 الکامل والشفقة الوافرة والوجود فی کل واحد منهما احدهما۔ اور ملتقط کا تصرف کرنا لقیط کے مال میں
 بقیاس مال کے نہیں جائز ہے اور یہ اس وجہ سے ہے کہ تصرف کی ولایت اس عرض سے ہوتی ہے کہ مال
 کی بڑھاد ہو اور مال کی بڑھاد کرنا دو باتوں سے ہوتا ہے ایک یہ کہ رائے کامل ہو اور دوم یہ کہ شفقت
 وافر ہو حالانکہ ملتقط اور مال میں ہر ایک میں صرف ایک بات موجود ہے نہ یعنی صغیر کی ماں میں اگرچہ
 شفقت ہے لیکن رائے ناقص ہے اسی طرح لقیط کے ملتقط میں اگرچہ رائے کامل ہے لیکن شفقت وافر
 نہیں ہے لہذا وہ لقیط کے مال میں خرید و فروخت وغیرہ کا تجارتی تصرف نہیں کرتا۔ قال ویجوز ان یقبض له الهبة
 لانه نفع محض ولهذا یملک المصغیر بنفسه اذا کان عاقلاً وتملک الام ووصیها۔ اور ملتقط کے واسطے لقیط
 کے لئے ہبہ پر قبضہ کرنا جائز ہے کیونکہ یہ محض نفع ہے اسی واسطے صغیر بذات خود قبضہ کر سکتا ہے بشرطیکہ عاقل ہو
 اور صغیر کی ماں کو اور ماں کے وصی کو بھی یہ اختیار ہوتا ہے۔ قال ویسلمه فی صناعة لانه من باب تحقیفه وحفظ
 حاله۔ اور ملتقط کو اختیار ہے کہ لقیط کو کوئی پیشہ و ہنر سکھنے میں سپرد کرے کیونکہ یہ اس کی درستی و حفظ حال
 کی قسم سے ہے۔ قال ویواجب له مال العبد الضعیف وهذا رواية القدری فی مخصوصه وفي الجامع الصغیر لا یجوز
 ان یواجبه ذکوة فی الکواھیة وهو الاصح وجه الاول انه یرجع الی تحقیفه ووجه الثاني انه لا یمکن اتلاف منافعه
 فاشبهه العم بخلاف الام لانها تملک علی ما ذکوة فی الکواھیة انشاء الله تعالی۔ اور ملتقط کو اختیار ہے کہ لقیط کو اجارہ
 پر دے۔

شیخ مصنف نے کہا کہ یہ قدری نے اپنے مختصر میں روایت کیا اور جامع صغیر میں مذکور ہے کہ ملتقط کو جائز
 نہیں ہے کہ لقیط کو اجارہ پر دے یہ کتاب الکراہیہ میں مذکور ہے اور یہی قول اصح ہے اور روایت قدری کی
 وجہ یہ ہے کہ اجارہ دینے کا مرجع لقیط کی درستی ہے۔ اور روایت جامع صغیر کی وجہ یہ ہے ملتقط کو اس کے منافع
 تلف کرنے کا اختیار نہیں ہے تو وہ چپا سے مشابہ ہو گیا یعنی جیسے چپا کو اختیار نہیں کہ اپنے صغیر بھتیجے کو اجارہ پر دے
 اسی طرح ملتقط کو لقیط کے حق میں اختیار نہیں ہے برخلاف ماں کے کیونکہ ماں کو اختیار ہے کہ اپنے صغیر کو
 اجارہ پر دے چنانچہ کتاب الکراہیہ میں اس کو ہم انشاء الله تعالی ذکر کریں گے۔

کتاب اللقطہ

یہ کتاب لقطہ کے بیان میں ہے۔ لقطہ وہ مال ہے جو راستہ وغیرہ میں پڑا ہوا اٹھا لیا جاوے۔
 قال القطة امانة اذا اشهد الملتقط انه یاخذها لیحفظها ویردھا علی صاحبها لان الاخذ علی هذا الوجه
 ما ذون فيه شرعاً بل هو الافضل عند عامة العلماء وهو الواجب اذا خاف الضیاع علی ما قالوا واذا کان كذلك
 لا تكون مضمونة علیه وكن لك اذا اتمدتا انه اخذها للمالك لان تصادقهما بحجة فی حقهما فصار كالمبتدئ ولما قرأته
 اخذت لنفسه لیضمن بالاجماع لانه اخذ مال غیره بغیر اذنه وبغیر اذن الشرع وان لم یشهد الشهود علیه وقال

الخذ اخذته للمالك وكذا به المالك يضمن عند ابي حنيفة وقال ابو يوسف ولا يضمن والقول قوله لان الظاهر
مشاهد له لاختيار الحسنة دون المعصية ولهما انه اقر بسبب الضمان وهو اخذ مال الغير وادعى ما يبرئه
وهو الاخذ لما لك وفيه وجع الشك فلا يبرأ وما ذكر من الظاهر ليعارضه مثله لان الظاهر ان يكون ان تصرف عاملا
لنفسه ويكفيه في الاشهاد ان يقول من سمعتموه ينشد لقطة فد لوى على واحد كانت اللقطة او اكثر لانه
اسم جنس - جنس شخص لے مال لقطة اٹھا یا وہ اس کے پاس امانت ہے بشرطیکہ ملقط نے گواہ کر لئے ہوں
کہ میں اس کو اس واسطے لیتا ہوں تاکہ اس کی حفاظت کروں اور اس کے مالک کو واپس کر دوں کیونکہ ایسے
طور پر اٹھالینے کی شرعاً اجازت ہے۔ (کیونکہ حدیث میں ہے کہ جو شخص ملقط پاوے وہ دو عادل گواہ کر لے۔
رواہ اسحاق . ع .) بلکہ عامہ علماء کے نزدیک چھوڑنے سے اٹھالینا بہتر ہے بلکہ جاریہ مشائخ نے کہا کہ
جب ضائع ہو جائے کا خوف ہو تو لے لینا واجب ہے۔ (جیسے مثلاً کبوتری ہو جس کی نسبت خوف ہو کہ بھڑیا
کھا جائے گا) اور جب یہ حال ہے تو وہ اٹھانے والے کے ذمے ضمانت نہ ہوگا۔ (حتیٰ اگر ضائع ہو جائے
تو ضمان نہیں ہے) اور اسی طرح اگر مالک نے ملقط کی تصدیق کی کہ اس نے مالک کو پہچانے کے لئے اٹھایا
تھا تو بھی امانت ہے۔ کیونکہ ان دونوں کا باہمی تصدیق کرنا ان دونوں کے حق میں حجت ہے تو گواہی کے
مانند ہو گیا اور اگر ملقط نے اقرار کیا کہ میں نے اپنے واسطے لیا تھا تو بالا جماع ضامن ہوگا کیونکہ اس نے غیر مال
بنیہ اس کی اجازت اور بغیر شرعی اجازت کے لے لیا اور اگر ملقط نے اٹھاتے وقت گواہ نہیں کئے پھر کہا کہ
میں نے مالک کے واسطے اٹھایا تھا اور مالک نے اس کو جھٹلایا تو امام ابو حنیفہ کے نزدیک ضامن ہوگا اور
ابو یوسف نے کہا کہ ضامن نہ ہوگا اور اسی کا قول قبول ہوگا کیونکہ ظاہر حال اسی کے واسطے شاہد ہے کیونکہ
اس نے کارینک اختیار کیا نہ بدکاری (یہی قول مالک وشافعی و احمد ہے)

اور امام ابو حنیفہ و محمد کی دلیل یہ ہے کہ اس نے سبب ضمان یعنی مال غیر لینے کا اقرار کیا پھر ایسی بات
کا دعویٰ کیا جس سے وہ تادان سے بری نہ یعنی میں نے اس مال کو اس کے مالک کے واسطے لیا تھا۔ پس اس
میں شک پیدا ہو گیا تو اس کے اقرار سے جو تادان اس پر یقینی ہو گیا تھا وہ شک کی وجہ سے بری نہ ہوگا اور
ابو یوسف نے جو ظاہر حالت کا ذکر کیا تو ویسی ہی ظاہر حالت اس کی معارف میں موجود ہے یعنی بظاہر جو شخص
کام کرتا ہے وہ اپنی ذات کے واسطے کرتا ہے اور واضح ہو کہ ملقط کے واسطے گواہ کرنے میں اس قدر کافی
ہے کہ ان سے کہے کہ تم جن شخص کو سنو کہ وہ اپنے ملقط کے واسطے لکارتا ہے تو اس کو میری طرف راستہ
بتلا دینا اور میری واضح ہو کہ یہ حکم مام ہے خواہ ملقط ایک ہویا زیادہ ہوں کیونکہ ملقط اسم جنس ہے ف
ملقط کر چاہیے کہ اس کی شناخت کر اوے۔ قال فان كانت اقل من عشرة دراهم عن فها اياما وان
كانت عشرة فضاء من فها حولا . قال العبد الضعيف وهذه رواية عن ابي حنيفة وقوله اياما معناه
على حسب ما يري الامام وقد رواه محمد بن ابي الاصل بالهول عن غير تفصيل بين القليل والكثير وهو قول
مالك والشافعي لقوله عليه السلام من اللقط شيئا فليعرفه سنة من غير فضل وجه الاقل ان التقدير
بالهول ورد في لقطة كانت مائة دينار تساوي الف درهم والعشرة وما فوقها في معنى الالف في تعلق
القطع به في السرقة وتعلق استحلال الفرج به وليست في معناها في حق تعلق الزكوة فارجبنا التعريف

بالحول احتیاط و مادون العشرۃ لیس فی معنی الالف بوجہ ما نفوضنا الی رأی المبتلی بہ فقیل المصعب ان شیا من ہذا المقادیر لیس بلادرم ویفوض الی دایم الملتقط لیرفعہا الی ان یغلب علی ظنہ ان صاحبہا لایطلبہا بعد ذلك ثم یتصدق بہ وان كانت اللقطۃ شیلا لاتیق عرفہ حتی اذا خاف ان یفسد تصدیق بہ وینفی ان یرفعہا فی الموضع الذی اصابہا فی الجامع فان ذلك اقرب الی الوصول الی صاحبہا وان كانت شیئا یعلم ان صاحبہا لایطلبہا کالمزاج وقشور الومان یکون القاضی ایاحۃ حتی جازا الانتفاع بہ من غیر تعریف و لکنہ مبقی علی ملک ما لک لان التملک من المجهول لا یصح ۔ پھر اگر لقطہ دس درم سے کم ہو تو چند روز اس کی شناخت کراوے اور اگر دس درم یا زیادہ ہو تو ایک سال اس کی شناخت کراوے ۔ شیخ مصنف نے کہا کہ یہ البرجفیہ سے ایک رسدایت ہے ۔ ۱۰ اور ظاہر الروایۃ میں قلیل و کثیر سب کے واسطے ایک سال شناخت ہے ۔ (ع ۲۰) اور یہ جو کہا کہ چند روز اس کی شناخت کراوے تو معنی یہ ہے کہ جس قدر امام کی رائے ہوا تھے دن تک شناخت کراوے ۔ اور امام محمد نے مبسوط میں ایک سال کی مقدار بیان کی بدون تفصیل قلیل و کثیر کے اور یہی مالک و شافعی کا قول ہے کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جو شخص لقطہ اٹھاوے تو اس کو ایک سال شناخت کراوے ۔ رواہ اسحاق ۔

اور اس میں قلیل و کثیر کی کوئی تفصیل نہیں اور روایت اقل کی وجہ یہ ہے کہ ایک سال کی مقدار ایسے لقطہ میں وارد ہو اے جو سو دینار قیمتی ہزار درم کا تھا اور ہم نے دس درم دس سے زیادہ کو بھی ہزار کے معنی میں اس راہ سے لیا کہ دس درم چوری پر یا تھو کا ٹلجا تا ہے اور دس درم مہر پر عورت حلال ہو جاتی ہے دیکھو توجہ متعلق ہونے کے حق میں دس درم بمعنی ہزار درم نہیں ہوتے ہیں ۔ پس احتیاطاً ہم نے دس درم میں بھی ایک سال شناخت واجب کی اور جو مقدار کہ دس درم سے کم ہو وہ کسی راہ سے ہزار کے معنی میں نہیں ہے تو اس کے شناخت کا اندازہ ہم نے اٹھانے والے کی رائے پر چھوڑا اور بعض نے فرمایا کہ معنی یہ ہے کہ ان مدتوں میں کوئی مقدار لازمی نہیں ہے بلکہ ملتقط کی رائے پر سپرد ہے کہ وہ برابر شناخت کراوے ۔ یہاں تک کہ اس کے غائبگان میں یہ بات آوے کہ اب اس کے بعد اس کا مالک تلاش نہیں کرے گا پھر اس کو صدقہ کر دے ۔ اور اگر لقطہ کوئی ایسی چیز ہو جو باقی نہیں رہ سکتی ہے تو جتنی دیر تک ٹھہرے اس کی شناخت کراوے ۔ پھر جب اس کے بگڑ جانے کا خوف ہو تو اس کو صدقہ کر دے اور چاہئے کہ اس کی شناخت اس جگہ پر کارے جہاں پائی ہے اور ایسی جگہوں میں جہاں لوگوں کا جمع ہوتا ہے ۔ (جیسے بازاریں و مسجدوں کے دروازے وغیرہ) کیونکہ ایسا کرنے میں اس کے مالک کو پہنچنے کی زیادہ امید ہے اور اگر لقطہ ایسی چیز ہو جس کی نسبت یہ معلوم ہے کہ اس کا مالک تلاش نہیں کرنے کا جیسے چھوڑے کی گھٹلیاں و انار کے چھلکے تو ان کا پھینک دینا مباح کرنے کے معزز میں ہے ۔ حتی کہ لبر شناخت کئے اس سے لفع اٹھانا جائز ہے و لیکن وہ اپنے مالک کے ملک پر باقی رہے گی کیونکہ غیر معلوم شخص کو مالک کر دینا صحیح نہیں ہوتا ہے ۔ قال فان جاء صاحبها والا تصدق بها لعل لا تلحق الی المستحق وهو واجب بقدر امکان و ذلك بالیصال عینہا منہ الظفر یصاحبہا وایصال العوض وهو الثواب علی اعتبار ارجازہا لخصصہ بقدر ان شاء مسکما رجاء الظفر یصاحبہا ۔ پھر اگر لقطہ کا مالک آیا تو اس کو دے دے اور اگر نہ آیا تو اس کو صدقہ کر دے تاکہ مستحق کو اس کا حق پہنچ جاوے اور یہ بقدر امکان واجب ہے بخلاف اس طرح کہ بعینہ لقطہ دیدے ۔

جبکہ اس کا مالک مل جاوے یا اس کا عوف یعنی ثواب پہنچا دے بشرطیکہ مالک کی طرف سے اجازت معتبر رہے اور چاہے اس کو اپنے پاس رکھے اس امید پر کہ شاید اس کا مالک آ جاوے۔ قال فان جاء صاحبها یعنی بعد ما تصدق بھافھو بالخیار ان شاء امكنه الصدقة وله ثوابها لان التصديق وان حصل باذن الشرع لم يحصل باذنه فيتوقف على اجازته والملك يثبت للفقير قبل الاجازة فلا يتوقف على قيام العمل بخلاف بيع الفضل فيبوت بعد الاجازة فيه وان شاء ضمن المبتطلاته سلم ماله الى غيره بغير اذنه الا ان باباحة من جهة الشروع وهذا لا ينالني الضمان حقاً للعبد كما في تناول مال الغير حاله المحصنة وان شاء من المسكين اذا هلك في يده لانه قبض ماله بغير اذنه وان كان قائماً اخذ ماله وجد عين ماله۔ پھر اگر لفظ کا مالک ایسی حالت میں آیا کہ منقطع اس کو صدقہ کر چکا ہے تو مالک کو اختیار ہے کہ چاہے صدقہ کو جائز رکھے اور مالک کو اس کا ثواب ملے گا۔ کیونکہ صدقہ دینا اگرچہ با اجازت شرع ہو مگر مالک کی اجازت نہیں پائی گئی اور فقیر کی ملکیت اس کی اجازت سے پہلے ثابت ہو گئی تو عمل صدقہ قائم ہونے پر موقوف نہیں رہے گی بخلاف بیع فضولی کے کیونکہ ملک اجازت کے بعد ثابت ہوتی ہے اور اگر مالک چاہے تو منقطع سے اپنا ثواب لے لے کیونکہ منقطع نے فقیر اس کی اجازت کے اس کا مال فقیر کو دے دیا مگر شرع کی جانب سے مباح ہو کہ ایسا کیا ہے اور شرعی اجازت ہونا بنظر بندہ کے حق کے تاوان لازم ہونے کو منافی نہیں ہے جیسے اضطرار و مخصوصہ کی حالت میں غیر کا مال کھالینا شرعاً مباح ہے مگر اس شرط سے کہ مالک کو اس کا تاوان دے دے۔ اور لفظ کے مالک کو یہ بھی اختیار ہے کہ چاہے فقیر سے اپنا تاوان لے لے جبکہ فقیر کے پاس وہ مال تلف ہو گیا ہو کیونکہ فقیر نے اس کے مال پر بغیر اس کی اجازت کے اس پر قبضہ کیا۔ اور اگر فقیر کے پاس قائم ہو تو وہ اپنا مال لے لے کیونکہ اس نے اپنا عین مال پایا۔ قال ويجوز الانتفاع في الشاة والبيع والبيع و قال مالك والشافعي اذا وجد البعير والبقر في المصراة فالترك افضل وعلى هذا الخلاف الغرس لهما ان الاصل في اخذ مال الغير المحرمه والاباحة مخالفة الغنياء واذا كان معها ما يدفع عن نفسها يقل الغنياء ولكنه يتوهم بضعفي بالكرامة والقدس الى التردد ولنا انها لفظ يتوهم ضياعها فيستحب اخذها وتقر لغيرها صيانة لاصوال الناس كما في الشاة۔ بکری اور گائے اور اونٹ کو بطور لفظ کے پکڑ لینا جائز ہے اور مالک دشمنی نے فرمایا کہ اگر اونٹ و گائے کو جنگل میں پاوے تو چھوڑ دینا افضل ہے۔ (اور یہی قول احمد ہے) اور یہی اختلاف گھوڑے میں ہے اور مالک و شافعی کی دلیل یہ ہے کہ غیر کا مال لینے میں اصل یہ کہ حرام ہے اور مباح ہونا صرف اس کے ضائع ہونے کے خوف سے ہے اور جب لفظ کے ساتھ ایسی چیز ہو جس سے وہ اپنی ذات سے ضرر دفع کر سکے (جیسے گائے و اونٹ میں ہے) تو ضائع ہونے کا کم خوف ہے لیکن دم باقی ہے تو یہ حکم دیا جائے گا کہ پکڑنا مکروہ ہے اور چھوڑنا اچھا ہے۔

اور ہماری دلیل یہ ہے کہ اونٹ اور گائے بھی ایک لفظ ہے جس کے ضائع ہونے کا خوف ہے تو اس کا لے لینا اور شناخت کرنا مستحب ہے تاکہ لوگوں کے مال محفوظ رہیں جیسے بکری میں حکم ہے نہ لیکن حدیث زید بن خالد میں ہے کہ ایک شخص نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے لفظ دریافت کیا تو فرمایا کہ ایک سال شناخت کر پھر اس نے پوچھا کہ جنگلی ہوئی بکری کا کیا حکم ہے تو فرمایا کہ اس کو پکڑ لے وہ قیری ہے یا تیرے بھائی کی ہے یعنی اصلی مالک کی ہے یا بیٹے کی ہے۔ اب پھر اس نے پوچھا کہ یا رسول اللہ جھگے ہوئے اونٹ کا کیا حکم

ہے تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم غصہ ہو گئے یہاں تک کہ آپ کے رخسار مبارک سرخ ہو گئے اور فرمایا کہ
 میرا اس سے کیا تعلق ہے کہ اس کے ساتھ اس کا حذر و سقا خود موجود ہے یہاں تک کہ اس کا مالک اس کو
 پاوے۔ رواہ البخاری۔ اس کا جواب یہ ہے کہ یہ حکم آپ نے ایسی صورت میں فرمایا کہ اونٹ کے ضائع
 ہونے کا خوف نہ تھا پس جب خوف ہو تو اس کا پکڑ لینا اولیٰ ہے۔ فان النقط الملتقط علیہا بغیر اذن الحاكم
 فهو متبرع لقصور ولائہم عن ذمة المالك وان النقط بامرة كان ذلك ديناً على صاحبها لان للقاضي ولاية في
 مال الغائب نظراً له وقد يكون النقط في الاتفاق على ما بين۔ پھر اگر ملنقط نے اس جانور لقط کو بغیر قاضی کے
 نفقہ دیا یعنی دانہ چارہ دیا تو وہ احسان کرنے والا ہوگا اس واسطے کہ مالک کے ذمہ سے اس کی ولایت
 قاصر ہے اور اگر قاضی کے حکم سے اس کو نفقہ دیا ہو تو وہ جانور کے مالک پر قرضہ ہوگا کیونکہ قاضی کے مال میں اس
 کی بہتری کی نظر سے قاضی کو ولایت حاصل ہوتی ہے اور غائب کی بھلائی بھی اس کے جانور کو نفقہ دینے میں ہوتی
 ہے چنانچہ ہم اس کو بیان کریں گے۔ واذ اذنت ذلک الى الحاكم نظونه فان كان للبيعة منفعة اجبرها والنقط
 علیہا من اجرتها لان فيه ابقار العين علی ملكه من غیر الزام الذین علیہ وكذلك يفعل بالعبد الا ان۔ اور جب لقط
 جانور کا معاملہ حاکم کے پاس پیش کیا جائے تو وہ اس کو دیکھے پس اگر اس جانور کی کوئی منفعت ہو تو اس کو کرایہ پر
 دے دے اور اس کے کرایہ سے اس کو دانہ چارہ دے کیونکہ ایسا کرنے میں مالک کا مال عین اس کے ملک پر باقی
 رہے گا بغیر اس کے کہ مالک پر قرضہ چڑھے۔ اور بھاگے ہوئے غلام کے حق میں بھی قاضی ایسا ہی کرے گا نہ یعنی اگر
 کسی کا غلام بھاگ گیا اور دوسرے شہر میں اس کو کسی نے پکڑا پس اگر بغیر حکم قاضی اس کو نفقہ دے تو یہ احسان
 ہے یعنی مالک پر یہ قرضہ لازم نہ ہوگا۔ اور اگر قاضی کے پاس پیش کیا تو قاضی اس کو دیکھے کہ اگر غلام کوئی ہنر ایسا آتا
 ہے جو مزدوری میں قبول کیا جائے تو اجرت پر دے کہ اس کی مزدوری سے اس کو نفقہ دے جیسے جانور کی صورت
 میں بیان ہوا۔ وان لم يكن لها منفعة وخاف ان تستغرق النفقة قيمتها باعها وامر بحفظ ثمنها ابقار له معنى
 عند تعدد ابقائه مودة۔ اور اگر اس لقط جانور کی کوئی منفعت نہ ہو مثلاً بے دودھ کی بکری ہے اور قاضی
 کو خوف ہو کہ نفقہ اس کی تمام قیمت کو گھیرے گا تو اس کو فروخت کر کے اس کے دام رکھ چھوڑنے کا حکم کرے تاکہ
 من حیث المعنی باقی رہے جبکہ من حیث الصورت رکھنا متعذر رہے یعنی اس کی مالیت باقی رہے جبکہ
 بعینہ باقی نہیں رہے۔ اور یہ اس وقت کہ اس کا فروخت کرنا بہتر ہو۔ وان كان الاصل بالاتفاق علیها
 اذن فی ذلک وجعل النفقة ديناً على مالكها لانه نصب ناطقاً بهذا من الجاهلین قالوا انها یا مری بالاتفاق یومین
 او شئنا یا مری قدس مایری رجاء ان یظہر مالکها فاذا لم یظہر یا مری بعینها لان دابة النفقة متصلة فلا تظہر
 فی الاتفاق مدة مدینة قال فی الاصل شرط اقامة البیعة وهو الفصیح لانه یحتمل ان یتكون فصیحاً فی ید
 ولا یا مونیہ بالاتفاق وانها یا مریہ فی الذیلة فلا بد من البیعة لکشف الحال و لیست البیعة لقام للقضاء وان
 قال لا بیعة لی یقول القاضی لعل النقط علیہ ان کنت صادقا فیما قلت حتی ترجع علی المالك ان کان صادقا ولا ترجع
 ان کان خاصاً وقوله فی الکتاب وجعل النفقة ديناً على صاحبها اشارة الى انه انما يرجع علی المالك بعد ما حتموا
 لم یجمع النقط اذا شرط القاضی الرجوع علی المالك وهذه الولاية وهو الاصح۔ اور اگر حاکم کے نزدیک بہتر یہ ہو کہ اس جانور
 کو نفقہ دیا جائے تو ملنقط کو اس کی اجازت دے دے اور جانور کے مالک پر قرضہ قرار دے کیونکہ حاکم کو نگاہ رکھنے

والا قرار دیا گیا ہے۔ اور ایسا کرنے میں دونوں کے حق میں بہتری کی نگاہ ہے اور شائع نے فرمایا کہ صرف دنیا
تین دن جس قدر اس کی رائے میں آوے منقطع کو چارہ دانہ دینے کا حکم دے اس امید پر کہ شاید اس کا مالک
ظاہر ہو۔ پھر جب ظاہر نہ ہو تو اس جانور کو فروخت کرنے کا حکم دے کیونکہ برابر نفقہ جاری رکھنا اس جانور کو کھولنے
کا قرضہ دینا ایک نفقہ دینے میں کوئی بہتری کی نظر نہیں ہے۔ اور مصنف نے فرمایا کہ امام محمد نے بسوٹ میں بشرط
لگائی کہ نفقہ کا حکم اس وقت دے گا کہ منقطع گواہ قائم کرے اور یہی قول صحیح ہے کہ شاید یہ جانور اس کے قبضہ میں
غصب ہو حالانکہ غصب کی صورت میں قاضی نفقہ دینے کا حکم نہیں کرے گا بلکہ صرف امانت کی صورت میں
یہ حکم کرے گا تو گواہی ضرور ہے تاکہ حال کچھ اور یہ گواہی کچھ اس واسطے نہیں ہے کہ حکم قاضی ثابت ہو جس میں
مدعا علیہ منکر کی ضرورت ہے اور اگر منقطع نے کہا کہ میرے پاس گواہ نہیں ہیں تو قاضی اس کی کہے گا کہ اگر تو اپنے
قول میں سچا ہے تو اس کو دانہ چارہ دے۔ پس اگر سچا ہو گا تو مالک سے یہ خرچہ واپس لے گا اور اگر غاصب ہو گا
تو نہیں واپس لے گا اور کتاب میں جو یہ فرمایا کہ قاضی یہ نفقہ اس کے مالک پر قرضہ قرار دے تو اس قول میں
اشارہ ہے کہ منقطع جب حاضر ہوا اور لفظ فروخت نہ کیا گیا اور قاضی نے نفقہ کا حکم دیا تو منقطع اپنا خرچہ
مالک جانور سے جب ہی واپس لے سکتا ہے کہ قاضی نے بطور قرضہ کے مالک سے واپس لینے کی شرط کر دی ہو
اور یہی روایت امع ہے دے اور اگر صرف نفقہ دینے کا حکم کیا اور مالک پر قرضہ نہ ٹھہرایا تو واپس نہیں لے
سکتا ہے۔ قال فاذا حضر یعنی المالك فلم يلقه ان يمنعه منه حتى يحضوا النفقة لانه يحق بنفقة منضار كانه
استقفا الملك من جهة ناشبه البيع واقر من ذلك لولا الايقان له الحبس لاستيفاء الجعل لما ذكرنا ثم
لا يسقط دين النفقة بهلاكه في يد الملتقط قبل الحبس ويسقط اذا هلك بعد الحبس لانه يصير الحبس شبه
البيع۔ پھر اس طرح حکم قاضی کے بعد جب مالک حاضر ہو تو منقطع کو اختیار ہے کہ لفظ اس کو دینے سے
روکے یہاں تک کہ وہ منقطع کا نفقہ حاضر کرے کیونکہ اس کے نفقہ سے لفظ زندہ رہا تو گواہ منقطع نے
مالک کی جانب سے ملک حاصل کی پس بیع کے مشابہ ہو گیا (یعنی گویا لفظ بقدر نفقہ سے بیع ہے) اور
اس سے قریب وہ شخص ہے جو بھائے ہوئے غلام کو چھڑا یا کیونکہ اس کو بھی غلام روک لینے کا اختیار
ہے تاکہ اپنا جمل حاصل کرے اور اس کی وجہ یہ ہے جو مذکور ہوئی۔ پھر اگر روکنے سے پہلے منقطع سے قبضہ
میں مال لفظ تلف ہو گیا تو اس کا قرضہ نفقہ ساقط نہ ہو گا اور اگر روکنے کے بعد تلف ہوا تو ساقط ہو جائے
گا کیونکہ روکنے سے

دو رہن کے مشابہ ہو گیا ہے اور مال

مربون جب مرتہن کے پاس تلف ہوتا ہے تو قرضہ کے عوض تلف ہوتا ہے۔ قال ولقطة الحل والحرم
سواء وقال المشافعي يجب التعريف في لقطة الحرم الى ان يحضر صاحبها لقوله عليه السلام في الحرم ولا يخل
نقطتها الا بالمشقة ما دلنا قوله عليه السلام اعرف مفاصها ودارها ثم عرفها سنة من غير فصل
ولا تها القطه وفي التصديق بعد مدق التعريف بالدار ملك المالك من وجه فملكه كفا في ساوثا وادخل
ماروي انه لا يخل الا لظا لا التعريف والتقصيص بالحرم لبيان انه لا يسقط التعريف فيه لكان انه للدار
ظاهرا۔ اور حرم کہہ کا لفظ اور اس کے باہر حل کا لفظ دونوں یکساں ہیں اور قاضی نے فرمایا کہ حرم کے لفظ

شناخت کرنا یہاں تک واجب ہے کہ اس کا مالک آجاوے کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے حرم کے بارہ میں فرمایا کہ اور اس کا لفظ نہیں حلال ہے مگر اس شخص کے واسطے جو اس لفظ کو شناخت کرادے رواہ البخاری ومسلم۔ اور بخاری دلیل یہ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے لفظ اٹھانے والے کو فرمایا کہ تو اس کا ظرف اور اس کی بندش محفوظ کر لے پھر اس کو ایک سال پکاروے رواہ السنۃ۔ حالانکہ کوئی تفسیل حل و حرم کی نہیں فرمائی اور اس دلیل سے لفظ حرم بھی ایک لفظ ہے اور شناخت پکارنے کی بدت کے بعد صدقہ کرنے میں ایک طرح کی ملک اس کے مالک کے واسطے باقی رکھنا ہوتا ہے تو دوسرے تفسیل کی طرح اس میں بھی مالک ہو جائے گا۔ اور جو حدیث شافعی نے روایت کی اس کے معنی یہ ہیں کہ اس کا لفظ اٹھانا حلال نہیں ہے مگر وہی شخص اٹھا لے جو اس کو شناخت کرادے اور حرم کی تخصیص صرف اس امر کو ظاہر کرنے کے واسطے ہے کہ حرم کے لفظ میں بھی شناخت کرنا ساقط نہ ہوگا اس وجہ سے کہ بظاہر یہ مسافروں کا مقام ہے جسے یعنی یہاں حج کرنے والے دور سے آتے ہیں تو ظاہر اس مسافر کا مال گر گیا لیکن پکارنے و شناخت کرانے میں کچھ فائدہ نہیں کیونکہ اس کا لوٹنا معلوم پس حدیث سے حکم دے دیا کہ یہ وہم ساقط ہے اور پکارنا واجب ہے۔ لیکن ظاہر حدیث کا سیاق یہ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فتح مکہ کے روز خطبہ بلند ارشاد فرمایا جس میں مذکور ہے کہ اللہ عزوجل نے آسمانوں و زمین کی پیدائش کے روز حرام کر دیا پس وہ اللہ تعالیٰ کی حرمت سے قیامت تک حرام ہے اس کے کانٹے نہ کاٹے جاویں اور اس کا شکار نہ بھڑکایا جاوے اور اس کا لفظ نہ اٹھاوے مگر وہ شخص جو اس کی شناخت کرادے۔ الحدیث۔

اور ابو ہریرہؓ کی روایت میں ہے کہ اس کا لفظ حلال نہیں ہے مگر اس شخص کو جو اس کی شناخت کرادے رواہ البخاری ومسلم۔ واذ احضر رجل فادعی اللقطة لم تدفع الیہ حتی یقیم البنية فان اعطی علامتها حل لللقطة ان یدفعها الیہ ولا یجبر علی ذلک فی القضاء وقال مالک والشافعی یجوزون العلامة مثل ان یسمی وزن الدماہم وعدھا ووزکما وعدھا لہما ان صاحب الید ینازعہ فی الید ولا ینازعہ فی الملك فیستلزم الوصف لوجود المنازعة من وجہ ولا تشترط اقامة البنية لعدم المنازعة من وجہ ولنا ان الید حق مقصود کالملك فلا یستحق الاستحجة وهو البنية اعتبارا بالملك الا انه یحل له الدفع عند ما یایة العلامة لقوله فان جاء صاحبھا دعى فمقاصھا دعد دھا نادفعھا الیہ وهذا للایاحة عملا بالمشہور وهو قوله علیہ السلام المبنیة علی المدعی الحدیث۔ اور جب کسی شخص نے حاضر ہو کر لفظ کا دعویٰ کیا تو اس کو نہ دیا جائے گا یہاں تک کہ گواہ قائم کرے پھر اگر اس نے کوئی علامت بیان کی تو لفظ کو حلال ہے کہ اس کو دے دے لیکن قاضی دینے پر مجبور نہیں کرے گا۔ اور امام مالک و شافعی نے کہا کہ مجبور کرے گا۔ اور علامت بتلانے کی مثال یہ ہے کہ درموں کا وزن و شمار اور ظرف کی شکل اور گہرہ کی ہیئت بیان کرے اور مالک و شافعی کی دلیل یہ ہے کہ لفظ اس کے ساتھ قبضہ میں جھگڑا کر تلے اور ملکیت میں جھگڑا نہیں کرتا ہے تو وصف لفظ شرط ہے کیونکہ ایک راہ سے جھگڑا ہے اور گواہ قائم کرنا شرط نہیں ہے کیونکہ ایک راہ سے جھگڑا نہیں ہے یعنی جب لفظ کو ملکیت میں دعویٰ نہیں ہے بلکہ صرف قبضہ کا دعویٰ ہے تو گواہوں کی ضرورت نہیں بلکہ مالک اپنے لفظ کی شناخت بیان کرے پس حاکم دے دینے پر مجبور کرے گا۔ اور بخاری دلیل یہ ہے کہ قبضہ میں مثل ملک کے ایک حق مقصود ہے۔

تو مدعی بدو ن حجت کے اس کا مستحق نہ ہوگا اور حجت یہاں گواہی ہے بقیاس ملک کے (تو بدو ن گواہی کے اس پر لازم نہیں) لیکن جس وقت علامت ٹھیک بیان کر دے تو ملقط کو مالک کے حوالہ کر دینا جائز ہے کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ پھر اگر اس کا مالک آوے اور اس کے ظرف و شمار کو بتلاوے تو اس کو دے دے رواہ مسلم والبراد و والنسائی۔ اور یہ حکم بطور اباحت ہے یعنی اس کو دینا مباح ہے اور لازم نہیں ہے تاکہ حدیث مشہور پر عمل باقی رہے اور حدیث مشہور وہ ہے جس میں بیان فرمایا کہ مدعی پر گواہ ہیں اور منکر پر قسم ہے۔ فی الحاصل اگر مالک نے گواہ قائم کئے تو قاضی بھی دینے کا حکم کرے گا اور اگر فقط ٹھیک علامت بیان کی تو ملقط حاکم ہے اور اس کو دے دینا مباح ہے۔ و یاخذ منہ کفیلا اذا کان یدفعھا الیہ استیثنا وهذا بلا خلاف لانه یاخذ الکفیل لنفسه بخلاف التکفیل لوارث غائب عندہ و اذا صدقہ قبل لا یجبر علی الدفع کا لیکل یقبض الودیعة اذا صدقہ وقیل یجب لولان المالك ههنا غیر ظاہر والمودع مالک ظاہر۔ اور مالک لقطہ سے ایک کفیل لے لے یعنی جب اس کو لقطہ دے تو اس وقت مضبوطی کے واسطے کفیل لے لے اور اس میں کچھ خلاف نہیں ہے کیونکہ وہ اپنی ذات کے واسطے کفیل لیتا ہے بخلاف وارث غائب کے لئے کفیل لینے کے کہ یہ امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک نہیں ہے۔ یعنی اگر زید مرا اور اس کی میراث اس کے قرض خواہوں۔ و وارثوں میں تقسیم کی گئی تو امام کے نزدیک قرض خواہ یا وارث سے کوئی کفیل نہیں لیا جائے گا اور صاحبین کے نزدیک لیا جائے گا کہ شاید کوئی قرض خواہ یا وارث دیگر ظاہر ہو۔ (ع۔) اور اگر ملقط نے مالک مدعی کی تصدیق کی کہ تو مالک ہے تو کہا گیا کہ لقطہ دینے پر مجبور نہیں کیا جائے گا جیسے دولیت وصول کرنے کی وکیل میں جبکہ امانت دار اس کی تصدیق کرے (یعنی مثلاً امانت دار کے پاس ایک شخص آیا اور کہا کہ میں مالک کی طرف سے اس کی دولیت تجھ سے واپس لینے کا وکیل ہوں اور امین نے کہا کہ بیشک تو وکیل ہے تو بھی امین پر جبر نہیں ہے کہ اس کو دولیت دے دے۔ (ع۔) اور کہا گیا کہ ملقط پر دینے کے واسطے جبر کیا جائے گا کیونکہ یہاں مالک ظاہر نہیں ہے اور دولیت کا مالک ظاہر ہے۔ فی یعنی دولیت کی صورت بھی مالک معلوم ہے اور جو شخص آیا وہ وکیل ہے تو مالک کو اختیار ہے کہ وکیل کو نہ دے اور لقطہ کی صورت میں کوئی مالک ظاہر نہیں ہے تو محتمل ہے کہ یہی مدعی مالک ہو اور جب ملقط نے اقرار کر لیا تو ملقط پر اس کا اقرار حجت ہو گیا۔ ولا یتصدق باللقطة علی غنی لان الما موریہ هو التصدی لقوله علیہ السلام فان لم یات یعنی صاحبھا فلیتصدق بہ والصدقة لا یتوزع علی غنی فاشبه الصدقة المفروضة۔ اور اگر مالک نہ ملے تو لقطہ کو کسی تو نگمر پر صدقہ نہ دے کیونکہ حکم تو صدقہ کر دینے کا ہے اس لئے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ پھر اگر مالک نہ آوے تو اس کو صدقہ کر دے رواہ الدارقطنی۔ اور تو نگمر پر صدقہ نہیں ہوتا ہے تو اس کا حکم صدقہ مفروضہ یعنی زکوٰۃ کے مشابہ ہو گیا۔ وان کان الملقط غنیاً لم یجزلہ ان یتلفح بها وقال الشافعی یموز لبقوله علیہ السلام فی حدیث ابن زبائن جاء صاحبها فادفعها الیہ والا فانتفع بها وكان من المیاسیر ولا تہ انما یباح للفقیر حملہ علی رفعها مباحة لھا والغنی یشارکہ فیہ ولنا انه مال الغنی فلا یباح الانتفاع بہ الا برضاہ لا طلاق الغنوس والا مباحة للفقیر لمارویناہ او بالاجماع فیبقی ما رواہ علی الاصل والغنی محمول علی الاخذ لاحتمال افتقارہ فی مدقة التعلیف والفقیر قد یتوزل لاحتمال

استثنائہ فیہا وانتفاع ابیہما کان باذن الامام ہو جائز باذنه۔ اور اگر ملقط تو نگر ہے تو اس کو لقطہ سے غرض اٹھانا جائز نہیں اور امام شافعی نے فرمایا کہ نفع اٹھانا جائز ہے کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ابی ابن کعب رضی اللہ عنہ کی حدیث میں فرمایا کہ اگر اس لقطہ کا مالک آجائے تو اس کو دے دے ورنہ خود اس سے نفع حاصل کر۔ رواہ البخاری ومسلم وغیرہما۔ حالانکہ کعب ابن مالک تو نگر صحابہ میں سے تھے اور دوسری دلیل یہ ہے کہ فقیر کو لقطہ اس وجہ سے مباح ہوتا ہے تاکہ لقطہ کی حفاظت کے واسطے اٹھالینے پر آمادہ کیا جائے۔ اور اس معنی میں تو نگر بھی اس کا مشارک ہے یعنی جب تو نگر کو اس کے ملنے کی امید ہو جائے گی تو وہ بھی اٹھا دے گا تاکہ مفت ضائع نہ ہو۔

اور ہماری دلیل یہ ہے کہ لقطہ غیر کا مال ہے تو اس سے نفع اٹھانا بغیر اس کی رضامندی کے مباح نہیں ہے کیونکہ اطلاق آیات اور حدیث سے ہی حکم ثابت ہوتا ہے اور فقیر کے واسطے مباح ہونا اس وجہ سے کہ صدقہ کرنے کا حکم ہے یعنی یہ فقیر بھی محل صدقہ ہے اور اس وجہ سے کہ فقیر ملقط کے واسطے بالاجماع حلال ہے تو فقیر کے سوائے جو کوئی زیادہ اصلی حکم پر رہا یعنی اس کو غیر کا مال بغیر اجازت کے حلال نہیں ہے۔ اور غنی کو اس کے اٹھالینے پر اس واسطے آمادگی ہوگی شاید وہ سال بھر کی مدت میں جب تک شناخت کر لی جاتی ہے محتاج ہو جائے اور فقیر بھی کبھی سستی کرتا ہے اس خیال سے کہ شاید اتنی مدت میں تو نگر ہو جائے یعنی تو نگر و فقیر دونوں میں یہ احتمال قائم ہے کہ اٹھانے میں اس کو مل جائے اور ابی ابن کعب رضی اللہ عنہ کو نفع اٹھانا امام کی اجازت سے تھا یعنی آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اجازت دے دی تھی اور امام کی اجازت سے تو نگر کو بھی نفع اٹھانا جائز ہے۔ یہ جواب اس بنا پر ہے کہ ابی ابن کعب تو نگر تھے۔ اور اس بنا پر ہے کہ حدیث میں یہ خطاب ابی کعب کو فرمایا تھا حالانکہ ان دونوں باتوں میں کلام ہے۔ کیونکہ حدیث ابو طلحہ میں ہے کہ جب یہ آیت نازل ہوئی کہ لن تاتوا البیوت منقطعاً مما تحبون۔ یعنی تم ایسا کرنے کو نہیں چاہو گے یہاں تک کہ جس چیز کو محبوب رکھتے ہو اس سے اللہ کی راہ میں خرچ کرو، تو ابو طلحہ نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں عرض کیا کہ اللہ تعالیٰ اس طرح ارشاد فرماتا ہے اور مجھ کو اپنے اموال میں سے یہ باغ بیجاد بہت محبوب ہے پس میں آپ کو گواہ کرتا ہوں کہ وہ اللہ تعالیٰ کے واسطے صدقہ ہے اور چونکہ میں اس کو پوشیدہ نہیں رکھ سکتا تھا تو حضور میں ظاہر کیا پس جو آپ کی رائے ہو وہ کیجئے آپ بہت خوش ہوئے اور فرمایا کہ یہ بہت نافع مال ہے اور میری رائے یہ ہے کہ تو اس کو اپنے محتاج قریبیوں میں صدقہ کرے۔ پس ابو طلحہ نے اس کو ابی ابن کعب اور سلمان ابن ثابت میں تقسیم کیا اور یہ حدیث صحیح میں مروی ہے۔ پس یہ دلیل ہے کہ ابی ابن کعب محتاج تھے لیکن یہ احتمال ہے کہ شاید لقطہ کا قصہ بعد تو نگر کی کے واقع ہوا ہو۔ ابن الجہم نے فرمایا کہ شک و احتمال کے باوجود استدلال نہیں ہو سکتا علاوہ اس کے تو نگر کی کا اطلاق ایسے شخص پر بھی ہوتا ہے جو اپنے روزیہ میں محتاج نہ ہو مگر چہ اس کے پاس زائد مال بقدر نصاب نہ ہو جو رکوعہ میں تو نگر ہو جائے حالانکہ لقطہ میں ایسا ہی تو نگر مراد ہے جس پر رکوعہ واجب ہو۔ پس ابی ابن کعب ایسے تو نگر نہ تھے بلکہ خوشحال یعنی اول تھے علاوہ اس کے اردوم یہ کہ یہ خطاب ابی ابن کعب کو نہیں تھا بلکہ کسی نے لقطہ کا حکم پوچھا تھا اس کو ارشاد فرمایا تو نگر ابی ابن کعب نے روایت کر دیا۔ مترجم کہتا ہے کہ یہ احتمال صحیح نہیں ہے کیونکہ ابی ابن کعب کا لقطہ پاناروایت ترمذی میں مصرح ہے اور ابو داؤد نے روایت کی کہ حضرت علی کرم اللہ وجہہ ایک

ہوئے حضرت سیدۃ النساء کے پاس آئے تو دیکھا کہ حضرت حسن و حسین روتے ہیں
 پس پوچھا کہ یہ دونوں کیوں روتے ہیں حضرت سیدہؓ نے کہا کہ بھوک سے روتے ہیں۔ پس حضرت علیؓ رحمہ اللہ جبہ
 باہر کھینچے تو بازاریں آپؓ کے پاس ایک دینار پایا پس آپؓ اس کو حضرت سیدہ رضی اللہ عنہا کے پاس لائے اور حال
 بیان کیا تو آپؓ نے کہا کہ فلاں یہودی کے پاس جا کر ہمارے واسطے آٹا لائیے جب آپؓ اس کے پاس گئے تو
 اس نے کہا کہ تم ان صاحب کے داماد ہو جو اپنے آپ کو منیبر سمجھتے ہیں آپؓ نے فرمایا کہ ہاں تو اس نے کہا کہ آٹا بھی
 لے جاؤ اور اپنا دینار بھی لے جاؤ پھر حضرت سیدہؓ نے فرمایا کہ فلاں قصاب کے پاس جا کر ایک درم کا گوشت
 لائیے پس آپؓ دینار کو رہن کر کے گوشت لائے اور حضرت سیدہؓ نے پکا کر تیار کر کے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے
 پاس آدی بھیج کر بلوایا پس عرض کیا کہ یا رسول اللہ یہ قصہ واقع ہوا۔ پس آنحضریہؐ حلال ہو تو ہم لوگ کھائیں آپؐ نے فرمایا
 کہ اللہ تعالیٰ کا نام لے کر کھاؤ پس کھانے لگے جتنے میں ایک غلام اللہ تعالیٰ و اسلام کا واسطہ دے کر دینار پکارتا آیا۔
 پس آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے آدی بھیج کر اس کو بلوایا تو اس نے بیان کیا کہ بازاریں مجھ سے گر گیا تھا تو آپؐ نے
 فرمایا کہ اے علیؓ تم قصاب کے پاس جا کر کہو کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم مجھ کو کہتے ہیں کہ دینار مجھے بھیج دے اور
 جیرا درم مجھ پر ہے پس اس نے بھیج دیا تو آپؐ نے غلام کو دے دیا۔ ورواہ عبد الرزاق و اسحاق و البزار و البیہقی۔ اور
 طاہرہ آنحضرت علیؓ رحمہ اللہ وجہ نے پہلے بازاریں پکار دیا ہو پھر لاکھ خرچ کیا اور صحاح کی بعض روایات میں بجائے دینار
 کے درم ہے واللہ تعالیٰ اعلم۔ وان کان المستقط فقیرا فلا یاس بان یتفجع بها لما فیہ من تحقیق النظمون
 المجانبین ولھما اجالا الدفع الی فقیرین وکن اذا کان الفقیر اباء ادا ینہ وادبۃ وان کان هو غنی لما ذکرنا
 واللہ اعلم۔ اور اگر ملقط فقیر ہو تو مضائقہ نہیں کہ لقطہ سے خود دفع اٹھاوے کیونکہ اس میں ملقط واصل مالک
 دونوں کے حق میں درحقیقت میلان کی نظر ہے اور اسی واسطے اپنے سوائے دوسرے فقیر کو بھی دینا جائز ہے اور
 اور اسی طرح اگر ملقط کا باپ یا بیٹا یا زوجہ فقیر ہو تو اس کو دینا جائز ہے اگرچہ ملقط خود تو گنہگار ہو کیونکہ اس میں بھی
 جانبین کے واسطے بہتری ہے واللہ تعالیٰ اعلم۔ فقیر کے واسطے بہتری کی نظریہ ہے کہ اس کو لقطہ اٹھانے اور
 حفاظت و شناخت کرنے کی تکلیفیں اس لقطہ سے نفع مل گیا اور ثواب اس کے مالک کو مل گیا۔

کتاب الاباق

یہ کتاب الاباق کے بیان میں ہے۔ اباق - غلام کا اپنے مولیٰ کے پاس سے بھاگ جانا۔ جَعَلَ - وہ حق مقرر
 جو غلام کو کہہ کر اس کے مولیٰ کے پاس پھیر لانے والے کے واسطے مولیٰ پر شرعاً لازم ہے۔ رَضَخ - جو صاف سفر سے
 کم دوری سے پھیر لانے والے کو دینا چاہئے جس کی مقدار جعل سے کم ہے اور کوئی مقدار خاص نہیں ہے جھگڑے غلام
 کو پھیر لانے میں ثواب بھی ہے اور چاہے کہ غلام کو پکڑتے وقت گواہ کر لے کہ میں اس کے مولیٰ کو واپس دینے کے واسطے اس
 کو گنہگار کرتا ہوں۔ الاَبْنِ اخذہ افضل فی حق من یقوی علیہ لما فیہ من احیاء واما الضال فقد تیل کذلک
 وقد تیل ترکہ افضل لانه لا یرح مکانہ فیجوز المالك ولا کذلک الاَبْنِ ثم اخذ الاَبْنِ یا قی بہ الی السلطان لانه
 لا یقدر علی حفظہ بنفسہ بخلاف اللقطة ثم اذا رضع الاَبْنِ الیہ یحبسہ ولورفع الضال لا یحبسہ لانه لا یومن

علی الاقب الاباق ثانیاً بخلاف الضال - بجھاگے ہوئے غلام کو پکڑ لینا افضل ہے ہر ایسے شخص کے حق میں جو اس کے پکڑنے پر قادر ہو کیونکہ اس میں غلام کے مول کا حق زندہ کرنا ہوتا ہے (کیونکہ مولیٰ اس غلام سے محروم ہو چکا ہو یا اس کا غلام مر گیا - ع - ۲) اور راہ وہ غلام جو راہ بھول کر بھٹک گیا ہو تو اس میں دو قول ہیں ایک یہ کہ اس میں بھی یہی حکم ہے یعنی اس کا پکڑ لینا افضل ہے اور دوسرا قول یہ ہے کہ اس کا چھوڑ دینا افضل ہے کیونکہ وہ اپنی جگہ سے نہیں جائے گا تو اس کا مالک اس کو پا جائے گا اور بجھاگے ہوئے غلام کا یہ حال نہیں ہے پھر بھگوڑے کو پکڑنے والا اس کو سلطان یا نائب یا قاضی کے پاس لاوے کیونکہ وہ بذات خود اس کی حفاظت نہیں کر سکتا ہے بخلاف لقطہ کے - پھر جب وہ بھگوڑے کو سلطان کے پاس لایا تو سلطان اس بھگوڑے کو قید خانہ میں رکھے گا اور اگر راہ بھٹکے ہوئے غلام کو لایا تو اس کو قید نہیں کرے گا کیونکہ بھگوڑے سے دوبارہ بھاگنے کا خوف ہے اور راہ بھٹکے ہوئے سے یہ خوف نہیں ہے - قال دمن رد ابقا علی مولاه من مسیعة ثلثة ایام فصاعداً انه علیہ جعلہ امر بعون دہرہا وان ردہ لائق من ذلك فحسبنا یہ وهذا استحسان والقیاس ان لایکون له شی الا بالشرط دہر قول الشافعی لانہ متبرع بمنافعہ فاشبه العبد الضال ولنا ان الصعابة من حیوان اللہ علیہم اتقوا علی وجوب اصل المجلع الا ان منهم من اوجب امر بعین ومنہم من اوجب ما دونہا فارحبنا الاربعین فی مسیعة السفر وما دونہا فیما دونہ توفیقاً وتلفیقاً بینہما ولان ايجاب المجلع اصلہ حامل علی الرد والحبسہ نادراً تفصل مبیانۃ اموال الناس والتقدیر بما یسمع ولا یسمع فی المال فامتنع ولان الحاجة الی مبیانۃ الضال دونہا الی مبیانۃ الاقب لانہ لا یتواری والا قب یحتفی ویقدر الرضخ فی الرد عما دون السفر باصطلاحہما ویفوض الی رای القاضی وقیل یقسم الامر بعون علی الایام الثلثة اذھی اقل مدۃ السفر - اور جو شخص بھگوڑے غلام کو اس کے مولیٰ کے پاس تین روز کی مسافت یا زیادہ دوری سے پھیر لایا تو مولیٰ پر اس کے واسطے چالیس درم جعل ہے اور اگر اس سے کم مسافت سے پھیر لایا تو اس کے حساب سے مستحق ہوگا - (مثلاً) ایک دن کی مسافت ہو تو چالیس کی ایک تہائی کا مستحق ہے اور یہ حکم استحسان ہے اور قیاس یہ جاہل ہے کہ پھیر لانے والے کے واسطے کچھ نہ ہو مگر جبکہ مول نے شرط کر دی ہو (مثلاً) کہا ہو کہ جو شخص میرا غلام پھیر لاوے اس کے واسطے اس قدر مال ہے) اور یہی شافعی کا قول ہے کیونکہ پھیر لانے والے نے اپنے کام میں یہ احسان کیا تو راہ بھولے ہوئے غلام کے مشابہ ہو گیا یعنی کو واپس لاوے تو کچھ مستحق نہیں ہے۔

اور جاری دلیل یہ ہے کہ صحابہ رضی اللہ عنہم نے اصل جعل واجب ہونے پر اتفاق کیا ہے فرق صرف اتنا ہے کہ بعضوں نے چالیس درم واجب کئے اور بعض نے اس سے کم واجب کئے پس ہم نے دونوں میں توفیق دینے کے واسطے مسافت سفر میں چالیس درم واجب کئے اور بعض نے اس سے کم میں کم واجب کئے۔ چنانچہ عمار بن یاسر رضی اللہ عنہ نے کہا کہ اگر شہر میں سے لایا تو دس درم اور اگر باہر سے لایا تو چالیس درم ہیں اور چالیس کے آثار کو عبد الرزاق والطبرانی وابن ابی شیبہ نے متعدد صحابہ رضی اللہ عنہم سے روایت کیا۔ مفہ - اور دوسری دلیل یہ ہے کہ جعل واجب ہونا دراصل پھیر لانے پر آمادہ کرنے والا ہے کیونکہ حال طلب پر یہ کام کرنا نادر ہے - پس جعل واجب ہونے سے لوگوں کے احوال محفوظ ہوں گے اور اس کی مقدار معین

کرنا صرف روایت کے سننے پر ہے جو بھلائے ہوئے غلام میں معلوم ہوئی اور راہ بھولے ہوئے غلام میں کچھ منقول نہیں ہے تو اس میں مقدار مقرر کرنا متنبہ ہے اور اس واسطے کہ راہ بھولے ہوئے کی حفاظت کی حاجت ہے بھلائے ہوئے سے کم ہے کیونکہ راہ بھولا ہوا روپوش نہیں ہوتا اور بھاگا ہوا چھپتا ہے اور جب سفر سے کم مسافت پر چھیر لایا تو مال دونوں کی رضامندی پر ہے یا قاضی کی رائے پر ہے (اور مشائخ نے کہا کہ قاضی کی رائے پر ہونا اشیہ ہے۔ مف) اور کہا گیا کہ چالیس درم کو تین دن پر تقسیم کیا جائے کیونکہ یہی کمتر مدت سفر سے فیس پس جتنی مسافت ہر اسی حساب سے دیا جائے۔ قال وان كانت قیمۃ اقل من اربعین یقضى له بقیمۃ الادراہما قال ردھذا قول محمد بن حوال ابو یوسف رحمہ اللہ اربعون درہما لان التقدير بھا ثابت بالنسب فلا ینقص عنها ولھذا لا یجوز الصلح علی الزیادۃ بخلاف الصلح علی الاقل لانه حط منہ ومحمد بن ان المقصود عمل الغنیہ علی الرد بمجمل مال المالك فینقص درہم لیسلم لاشئ تحقیقا للفاۃ واما ام الولد والمدبر فی هذا بمنزلة القن اذا كان الودی حیوۃ المولی لھا فیہ من اخیار مملکہ ولرود بعد نجاتہ لا جعل فیہما لانھما یعتقان یا لموت بخلاف القن ولو کان الوادا المولی او ابنہ دھو فی عیالہ او احد الزوجین علی الآخر فلا جعل لان ہذا لا یتبعون بالروۃ عادۃ ولایتنا ولھم اطلاق الکتاب۔ اور اگر اس غلام کی قیمت چالیس سے کم ہو تو چھیر لانے کے واسطے غلام کی قیمت کا ایک درم کم کر کے حکم دیا جائے گا۔ شیخ مصنف نے فرمایا کہ یہ امام محمد کا قول ہے اور ابو یوسف نے فرمایا کہ لانے والے کے لئے چالیس درم کا حکم ہوگا کیونکہ یہ انداز نبی حدیث ثابت ہوا تو اس سے کم نہ کیا جائے گا اسی وجہ سے چالیس سے زیادہ صلح کرنا اس وجہ سے جائز ہے کہ لانے والے نے اپنے حق میں سے کچھ چھوڑ دیا۔ اور امام محمد کی دلیل یہ ہے کہ جعل کا مقصود یہ ہے کہ غیر کو چھیر لانے پر آمادگی ہو تاکہ مالک کا مال تلف ہونے سے بچے تو مال کی قیمت سے ایک درم کم کر دیا جائے تاکہ مالک کو بھی کچھ فائدہ باقی رہے۔ اور اگر ام ولد یا مدبر بھلائے تو جعل کے حق میں وہ بھی بمنزلہ محض مملوک کے ہے بشرطیکہ مولیٰ کی زندگی میں چھیر لاوے کیونکہ اس میں مولیٰ کی ملکیت زندہ ہوتی ہے۔ اور اگر مولیٰ کی وفات کے بعد چھیر لایا تو ام ولد و مدبر کی صورت میں کچھ جعل نہ ہوگا کیونکہ یہ دونوں بعد موت کے آزاد ہو جاتے ہیں بخلاف محض مملوک کے کہ وہ آزاد نہیں ہوتا اور اگر چھیر لانے والا ایک غلام کا باپ یا بیٹا ہو جو اس کے عیال میں ہے یا شیر و زوجین سے کوئی دوسرے کا غلام چھیر لایا تو کچھ جعل نہ ہوگا کیونکہ عادت جاری ہے کہ یہ لوگ بطور احسان کے چھیر لاتے ہیں تو کتب ب مطلق حکم ان لوگوں کو شامل نہ ہوگا۔ قال وان اتی من الذی ردھ فلا شئ علیہ لانه امانة فی یدہ لکن هذا اذا اشھد وقد ذکرنا فی المقطعۃ قال ردھو کو فی بعض النسخ انہ لاشئ لہ وهو صحیح ایضا لانه فی معنی الیائح من المالك ولھذا اکان لہ ان یحس الکین حتی یستوفی الجعل بمنزلہ الیائح یحس المبیع لاستيفار الثمن وکذا انک اذا مات فی یدہ لاشئ علیہ لما قلنا۔ جو شخص بھگوڑے غلام کو چھیرے لانا تھا اگر وہ اس کے ہاتھ سے بھاگ گیا تو چھیر لانے والے کو کچھ نہیں ہے کیونکہ اس کے قبضہ میں امانت تھا لیکن امانت اس وقت ہوگا کہ جب اس نے غلام کو گرفتار کرنے کے وقت گواہ کر لئے ہوں کہ میں اس کے مالک کو چھیرنے کے واسطے پکڑتا ہوں اور ہم اس کو لقطہ میں بیان کر چکے ہیں مصنف نے فرمایا بعض نسخوں میں یہ مذکور ہے کہ چھیر لانے کے واسطے کچھ نہیں ہے اور یہ بھی نکتہ صحیح ہے یعنی جب اس کے

پاس سے غلام بھاگ گیا تو اس کو کچھ جعل نہیں ملے گا کیونکہ وہ مالک کے ہاتھ بیچنے والے کے معنی میں ہے یعنی جب تک مالک کے سپرد نہ کرے تب تک کچھ مستحق نہ ہوگا اور اسی واسطے پھیر لانے والے کو اختیار ہے کہ اس کو جعل وصول کرنے تک بھگوتھوئے غلام کو اپنے پاس روک رکھے جیسے بالغ کو یہ اختیار ہوتا ہے کہ اپنے نقد دام وصول کرنے تک بیع مشتری کو دینے سے روکے اور اسی طرح اگر پھیر لانے والے کے قبضہ میں وہ غلام مر گیا تو بھی اس پر کچھ واجب نہیں ہے فہ یعنی وہ غلام کا ضمان نہ ہوگا کیونکہ وہ امین ہے یا اس نے اپنے حق سے روکنا ہے اور واضح ہو کہ پھیر لانے والے نے جب غلام اس کے مالک کو سپرد کیا اس طرح کہ اپنا قبضہ اس پر سے اٹھالیا اور مولیٰ اس پر قبضہ کر سکتا ہے تو وہ قابض ہو گیا۔ قال ولو اعتقه العبدی كما لقیه صا دقا بضا بالاعتاق كما فی العبد المشتوی وكذا اذا یاعه من الوالد لسلامة البدل له والد وان كان له حکم البیع لكنه یبع من وجه فلا بدخل تحت النہی الوارد عن بیع مالم یقبض فجاز۔ اور اگر ملاقات ہوتے ہی مولیٰ نے اس کو آزاد کر دیا تو آزاد کرنے کی وجہ سے قابض ہو گیا یعنی جعل واجب ہوگا جیسے خریدے ہوئے غلام میں ہوتا ہے (یعنی مشتری نے اس کو آزاد کیا تو قابض ہو گیا اور بالغ کے دام واجب ہوئے) اور اسی طرح اگر مالک نے پھیر لانے والے کے ہاتھ اس کو فروخت کیا تو بھی یہی حکم ہے کیونکہ جعل کے دام اس کو مسلم ہوئے اور واپسی کے واسطے اگرچہ بیع کا حکم ہے لیکن وہ صرف ایک وجہ سے بیع ہے تو غیر مقبوض کی فروخت سے جو ممانعت وارد ہے اس کے تحت میں یہ صورت داخل نہ ہوگی۔ قال ویبغی اذا اخذہ ان یشہد انہ یاخذہ لیردہ فالاشہاد حتم فیہ علیہ مل قول ابی حنیفہ ومحمد بن یحییٰ لوردہ من لم یشہد وقت الاخذ لا جعل له عندہم لان ترك الاشهاد امر مباح انہ اخذہ لنفسہ وصا دكما اذا اشتراہ من الاخذ وان تہبہ او دتہ فردا علی مولای لا جعل له لانه ردہ لنفسہ الا اذا اشہد انہ اشتراہ فیکون له الجعل وهو متبرع فی اداء الشمن۔ اور گرفتار کرنے والے کو چاہیے کہ بھگوتھوئے کو کپڑے دقت گواہ کر لے کہ میں اس کو اس کے مالک کو واپس دینے کو کپڑا ہوں پس ابو حنیفہ و محمد کے قول پر بھگوتھوئے غلام کو کپڑے میں اس پر گواہ کر لینا واجب ہے حتیٰ کہ جس نے کپڑے دقت گواہ نہ کئے ہوں وہ اگر واپس لاوے تو اس کے واسطے جعل نہ ہوگا کیونکہ گواہ کرنے کو چھوڑنا اس امر کی علامت ہے کہ اس نے اپنے واسطے کپڑا تھا تو ایسا ہو گیا جیسے اس نے گرفتار کرنے والے سے خرید کر یا بیہ میں لے کر یا میراث پا کر پھر اس کے مالک کو واپس دیا تو اس کے واسطے جعل نہیں ہے کیونکہ اس نے اپنی ذات کے واسطے لے کر واپس دیا ہے لیکن اگر خریدے وقت گواہ کر لئے ہوں کہ میں اس واسطے خریدتا ہوں تاکہ اس کے مالک کو واپس دوں تو اس کو جعل ملے گا مگر دام او آکرے میں وہ احسان کرنے والا ہوگا۔

كان كان الاقرب دهنًا فالجعل على المهر من لانه احيى ماليته بالرد وهي حقه اذا استيقض منها والجعل بمقابلة احياء الما لية فيكون عليه والرد في حيوة الراهن وبعد سوا لان الرهن لا يبطل بالموت وهذا اذا كانت مثل الدين اذ اقل منه فان كانت اكثر فبقدر الدين عليه والباقي على الراهن لان حقه بالقدر المضمون فصار كضامن الدوار وتخليصه عن الجناية بالعداء وان كان مدبر فافعل العبدى ان اختار قضاء الدين وان يبع بدئى بالجعل والباقي لغفر ماد لانه مؤنة الملك والمملك فيه كالموقوف فيجب على من يستقر له وان كان جائنا فعلى المولى ان يختار العداء لعمد المنفعة اليه وعلى الاولياء ان يختار الدفع لعمدها اليهم وان كان موهوباً فعلى الموهوب ان رجح الواهب في هبته بعد الرد لان المنفعة للواهب ما حصلت بالرد بل يترك الموهوب له التصرف فيه بعد الرد وان كان

لعمری فاجعل فی ماله لانه مؤنة ملکه وان دده وصیة فلاجعل له لانه هو الذی یؤتے الود فیہ۔ اور اگر
یہ بھگا بوجہ غلام کسی کے پاس رہیں تھا تو واپس لانے کا جعل مرتہن کے ذمہ ہے کیونکہ واپس لانے والے نے اس کی
مالیت زندہ کر دی حالانکہ مالیت حق مرتہن ہے اس واسطے کہ رہن کا روپیہ اسی مالیت سے حاصل ہو سکتا ہے
اور مالیت زندہ کرنے کے مقابل میں جعل واجب ہے تو مرتہن کے ذمہ ہوا اور رہن کی زندگی میں واپس لا دے
یا اس کی موت کے بعد واپس لا دے دونوں برابر ہیں کیونکہ رہن کی موت سے رہن باطل نہیں ہوتا اور مرتہن پر
جعل ہونا اس صورت میں ہے کہ اس غلام کی قیمت مثل قرضہ کے یا کم ہو اور اگر قرضہ سے زیادہ ہو تو بقدر قرضہ
کے مرتہن پر ہے اور باقی رہن پر ہے کیونکہ حق مرتہن اسی قدر ہے جس قدر اس کی ضمانت میں ہے تو اس کا حکم ایسا
ہو گیا جیسے ودا کی قیمت اور جرم سے چھوڑنے کا فدیہ یعنی اگر غلام مر ہوئے نہ خطا سے کسی کو قتل کیا یا بیمار ہو گیا
تو فدیہ یا دوا کے دام بقدر حق مرتہن کے مرتہن پر ہیں اور باقی رہن پر ہیں۔ ایسا ہی یہاں ہوگا اور اگر یہ بھگا
ہوا غلام قرضہ دار ہو تو دیکھا جاوے کہ اگر مولیٰ نے اس کا قرضہ ادا کرنا اختیار کیا تو پھر لانے والے کا جعل مولیٰ پر
ہے اور اگر یہ غلام قرضہ میں فروخت کیا گیا تو پہلے جعل ادا کر دیا جاوے اور باقی قرض خواہوں کا ہوگا کیونکہ جعل تو اس
ملکیت پر بار خرچہ ہے اور ملکیت بمنزلہ موقوف کے ہے۔ پس جس کے واسطے ملکیت قرار پاوے اسی پر جعل واجب
ہوگا یعنی جب فروخت قرار پائے تو جعل اس کے دامن پر ہے اور اگر اس غلام نے خطا سے قتل کرنے کا جرم کیا ہو
تو دیکھا جائے گا کہ اگر مولیٰ نے اس کا فدیہ دینا اختیار کیا تو واپس لانے والے کا جعل مولیٰ پر ہوگا کیونکہ واپس کا نفع اس
کو پہنچتا ہے اور اگر مولیٰ نے اولیاء مقتول کو یہ غلام دینا اختیار کیا تو واپس لانے والے کا جعل اولیاء مقتول پر ہے کیونکہ
پھر لانے کی منفعت انہیں کو پہنچے گی اور اگر یہ غلام بہیمہ کیا ہو اور تو اس کا جعل موہوب نہ ہوگا اگرچہ بعد
واپس کے بہیمہ کرنے والا اپنے بہیمہ کو پھر لے کیونکہ واپس سے بہیمہ کرنے والے کو منفعت نہیں ملی بلکہ واپس کے بعد
موہوب نہ کے تصرف چھوڑ دینے سے حاصل ہوئی اور اگر یہ بھگڑا غلام کسی طفل کا ہو تو اس کا جعل اس طفل کے
مال میں ہوگا کیونکہ یہ اس کے ملک میں بار خرچہ ہے اور اگر طفل کا وصی اس کو واپس لایا تو وصی کے واسطے جعل نہ ہوگا
کیونکہ اس کو واپس لانا وصی کا ذاتی کام ہے۔

کتاب المفقود

یہ کتاب مفقود کے بیان میں ہے۔ مفقود وہ شخص جو اپنے لوگوں کے پاس سے اس طرح غائب ہو گیا جس کی
زندگی یا موت کا کچھ حال معلوم نہیں ہے چنانچہ فرمایا۔ واذا غاب الرجل فلم یعرف له موضع ولا یعلم احی ہوام میت
لغیب القاضی من یحفظ مالہ ولقوم علیہ ویستوفی حقہ لان القاضی نصب ناظر الکل عاجز عن النظر لنفسه والمفقود یحذف
المصقة وصار کالمی والمجنون وفی نصب المحافظ لما له والقائم علیہ نظر له وقوله یستوفی حقہ لاحقا انه یقبض غلاته
والدین الذی اقربہ غریم من غرمائه لانه من باب المحفظ ویضام فی دین وجب بعدہ لانه امیل فی حقوقہ ولا یخاصم
فی الذی تولاه المفقود ولا فی الغیب لہ فی عتق او عروض فی ید رجل لانه لیس بمالك ولا نائب عنه انما هو کذلک
بالقبض من جهة القاضی وانه لا یمکن الخصومة بلا خلاف انما الخلاف فی الوکیل یا القبض من جهة المالک فی الدین

وإذا كان كذلك يتضمن الحكم به تضار على الغائب رانه لا يجوز الا اذا امر القاضي وقضى به لانه محتج به
فيه ثم ما كان يخاف عليه الفساد ببيع القاضى لانه تعذر عليه حفظ صورته فينتزله بحفظ المعنى - اگر کوئی شخص
غائب ہو گیا پھر اس کا ٹھکانہ معلوم نہیں اور یہ بھی معلوم نہیں کہ وہ زندہ ہے یا مرگیا تو قاضی ایک شخص کو مقرر کرے
جو اس کے مال کی حفاظت و پرداخت کرے اور اس کے حقوق وصول کرے اس واسطے کہ قاضی ہر ایسے شخص کے
واسطے مقرر ہے جو اپنی ذاتی امور اس کی نگہداشت سے عاجز ہے اور مفقود میں بھی یہی صفت ہے پس وہ مانند
طفل یا مجنون کے ہو گیا اور اس کے مال کی حفاظت و پرداخت کرنے والا مقرر کرنے میں مفقود کی بہتری ہے اور یہاں
یہ امر کہ وہ اس کے حقوق وصول کرے تو پوشیدہ نہیں کہ وہ اس کے مال کی حاصلات و پیدا ر وصول کرے گا اور
اس کے قرض مداروں میں سے جس نے قرضہ کا اقرار کیا اس سے قرضہ بھی وصول کرے گا کیونکہ یہ از قسم حفاظت ہے
اور قاضی کے یہاں ایسے قرضہ میں ناش کر سکتا ہے جو اس وصی کے معاملہ سے واجب ہوا ہو کیونکہ ایسے حقوق میں یہ
خود اصل ہے - اور جس قرضہ کا متولی خود مفقود ہوا ہو اس میں خصامہ نہیں کر سکتا ہے اور مفقود کی جو جائداد
غیر منقولہ یا مال منقولہ کسی شخص کے قبضہ میں ہو یا حصہ ہو اس کی بابت خصامہ نہیں کر سکتا کیونکہ وہ اصلی مالک یا
نائب نہیں ہے بلکہ وہ قاضی کی طرف سے قبضہ کرنے کا وکیل ہے اور ایسا وکیل بالاتفاق نالش و خصوصیت نہیں کر سکتا
ہاں جس وکیل کو مالک نے قرضہ وصول کرنے میں وکیل کیا ہو تو ایسے وکیل میں البتہ اختلاف ہے کہ وہ نالش کر سکتا ہے
یا نہیں پھر جب یہ حال ٹھہرا یعنی یہ وکیل خصامہ نہیں کر سکتا تو اس کی خصوصیت پر کوئی حکم ہو وہ غائب پر حکم دینے کو شامل
ہے حالانکہ یہ بات نہیں جانتے ہیں لیکن اگر قاضی کی رائے میں یہ امر جائز ہو اور اس نے حکم دے دیا تو حکم نافذ ہو جائے
گا - کیونکہ یہ مسئلہ محتجہ فیہ ہے پھر مفقود کے اموال میں سے جس چیز کے بگڑ جانے کا خوف ہو تو قاضی اس کو فروخت
کر دے گا کیونکہ جب بعینہ اس کی حفاظت ممکن نہیں ہے تو بحسب معنی اس کی حفاظت کرے یعنی فروخت کر کے
اس کے دام محفوظ رکھے - ولایبیع مالا بخاف علیہ الفساد فی نفقة ولا غیر وہا لانه لا ولاية له علی الغائب الا فی
حفظ ماله فلا یسوغ له ترك حفظ الصورة وهو ممکن - اور جس مال کے بگڑنے کا خوف نہ ہو اس کو نہیں فروخت کرے
گا نہ نفقہ کی ضرورت میں اور نہ کسی دوسری ضرورت میں اس واسطے کہ قاضی کو غائب پر صرف یہی ولایت ہے
کہ اس کے مال کی حفاظت کرے تو جس حالت میں عین مال کی حفاظت ممکن ہے اس کو چھوڑنا جائز نہ ہو گا - قال
وینفق علی زوجتہ واولادہ ومن ماله ولیس هذا المحکم مقصورا علی الادلا دبل یعم جمیع قرابة الولاد
والاصل ان کل من ینفق النفقة فی ماله حال حضرته بغیر قضا القاضی ینفق علیہ من ماله عند غیبتہ لان النفقة جندت لہ
حینئذ یكون اعانة کل من لا یتحققها فی حضرته الا بالقضاء ولا ینفق علیہ من ماله فی غیبتہ لان النفقة جندت لہ
بالقضاء والقضاء علی الغائب ممتنع من الاول الاولاد الصغار والانا من الکبار والزمن من الذکور الکبار ومن الشان
الام والاخت والحال والحالة وقوله من ماله مادم الدراهم والدنانیر لان حقهم فی الطعام والملبس فاذا لم
یکن ذلك فی ماله یحتاج الی القضاء بالقیمة وحی التقدان والتبرع لهما فی هذا المحکوم لانه یصلح قیمة کالمضروب
وهذا اذا کان فی ید القاضی فان کان ودیعة ادرینا ینفق علیہم منہما اذا کان المودع والمدين مقررین بالدين
والودیعة والنکاح والنسب وهذا اذا لم یكونا ظاہرین عند القاضی فان کان ظاہرین فلا حاجة الی الاقرار وان
کان احدهما ظاہرا والآخر بالبدل یس بظاہر هذا هو المصحح فان دفع المودع بنفسه او من علیہ الدين ید

اموال القاضی لیضمن المودع ولا یبرأ المودع لانه ما ادى الى صاحب الحق ولا الى نائبه بخلاف ما اذا
 وفتح بالمرافعی لان القاضی نائب عنه وان كان المودع والمودعین جاهلین اصلًا او كانا جاهلین
 الزوجية والنسب لم ینتصب احد من مستحقى النفقة خصما فی ذلك لان ما یدعیه الذائب لم یتعین
 سببا لثبوت حقه وهو النفقة لانهما تجب فی هذا المال تجب فی مال آخر للمفقود۔ اور مفقود کے مال
 سے اس کی زوجہ و اولاد کو نفقہ دے اور یہ حکم صرف اولاد تک نہیں بلکہ سب کو حین سے قرابت والا
 ہے یعنی والدین و اجداد و پوتے پر دتے وغیرہ سب محتاجوں کو نفقہ دے اور اصل یہ ہے کہ جو لوگ اس
 کی حاضری میں نیز حکم قاضی کے اس کے مال سے نفقہ کے مستحق تھے ان سب پر اس کے غائب ہونے کی
 حالت میں اس کے مال سے نفقہ دے کیونکہ ایسی صورت میں حکم قاضی صرف اعانتہ ہے یعنی نفقہ کا
 استحقاق حکم قاضی سے پہلے ثابت ہے اور جو لوگ اس کی موجودگی میں بغیر حکم قاضی کے نفقہ کی مستحق نہ تھے تو
 اس کے غائب ہونے کی حالت میں اس کے مال سے قاضی نفقہ نہیں دے گا کیونکہ ایسی صورت میں نفقہ واجب
 ہونا حکم قاضی ثابت ہوتا ہے اور قاضی کا حکم دینا غائب پر متمنع ہے پس قسم اول میں سے یعنی جو بغیر حکم قاضی
 مستحق ہیں مفقود کے نابالغ اولاد اور بالغ لڑکیاں ہیں اور بالغ لڑکوں میں سے اپنا سچ ہیں اور قسم دوم یعنی جو بغیر حکم
 قاضی مستحق نہ ہوں ان میں سے بھائی اور بہن اور ماموں اور خالہ ہیں۔ اور یہ جو فرمایا کہ اس کے مال سے نفقہ دے
 نوبال سے مراد دوم یا بیاریں یعنی نقد روپیہ و اشرفی کیونکہ ان لوگوں کا استحقاق طعام و لباس میں ہے پھر جب اس
 مال میں اناج و دیگر اہل ہو تو قیمت کا کم دینے کی صورت ہوگی اور قیمت بھی روپیہ و اشرفی ہے۔ اور اس بارہ میں غیر مسکوک
 سونا چاندی بھی بمنزلہ سکہ دار روپیہ و اشرفی کے ہے کیونکہ سکہ دار کے مانند غیر مسکوک بھی قیمت ہو سکتا ہے اور یہ
 سب اس صورت میں ہے کہ یہ مال قاضی کے قبضہ میں ہو اور اگر اس کا مال کسی کے پاس و ودیعت یا
 قرضہ ہو تو ودیعت و قرضہ میں سے ان لوگوں کو نفقہ جب ہونے لگے گا کہ امانت دار و قرضہ دار ودیعت و قرضہ زجر
 کے تحت اور دوسری کی نسب کا اقرار کرتے ہوں لیکن اقرار کی حاجت اس وقت ہے کہ یہ دلول باتیں قاضی کے نزدیک
 ظاہر ہوں اور اگر دلول باتیں ظاہر ہوں تو اقرار کی ضرورت نہیں ہے۔ اور اگر دلول بات ظاہر ہو تو دوسری یا مجموعہ
 نہیں ہے اس کا اقرار شرط ہے یہی حکم صحیح ہے پھر اگر امانت دار نے یا قرضہ دار نے بذات خود بدین حکم
 قاضی سے اہل نفقہ کو مال دیا تو امانت دار ضامن ہوگا اور قرضہ دار بری نہ ہوگا کیونکہ اس نے حقدار یا اس
 کے نائب کو نہیں دیا ہے بخلاف اس کے اگر قاضی کے حکم سے دیا ہو تو بری ہو جائے گی کیونکہ مفقود کی طرف
 سے قاضی ناخیز ہے اور اگر امانت دار یا قرضہ دار اصل امانت یا قرضہ سے منکر ہوں یا نائب و زوجیت
 سے منکر ہوں تو مستحقین نفقہ میں سے کوئی شخص اس بارہ میں منکر کا مقابل خصم نہیں ہو سکتا ہے کیونکہ غائب
 کے واسطے وہ جو کچھ مدعی ہو وہ اس کا حق ثابت ہونے کے واسطے سبب متعین نہیں ہے۔ اور اس کا حق
 نفقہ ہے کیونکہ نفقہ جیسے اس مال میں واجب ہے ویسے ہی مفقود کے دوسرے مال میں واجب ہے نہ
 خلاصہ یہ ہے کہ غائب کی طرف سے جو شخص مخاصمہ کرے حالانکہ غائب نے اس کو اپنا نائب نہیں کیا ہے تو وہ
 قبول نہیں ہوتا سوال نے ایک صورت کے اور وہ یہ ہے کہ اس شخص کا ذاتی حق ثابت ہو نا اس امر پر موقوف
 ہو کہ پہلے یہ شخص غائب کے واسطے کوئی امر ثابت کرے۔ پس وہ گواہ پیش کرے غائب کے واسطے پہلے ثابت کر لگا

تاکہ بعد اس کے اس کا حق ثابت ہو اور یہاں جو لوگ متحق نفقہ ہیں اگر وہ امانت دار یا قرضدار پر مفقود کی امانت یا قرضہ ثابت بھی کریں تو بھی ان کا حق ثابت نہیں ہوتا کیونکہ نفقہ واجب ہوتا ہے مفقود کے قرضہ یا امانت میں منحصر نہیں ہے بلکہ مفقود کے دوسرے مال میں واجب ہو پس یہ لوگ غائب کی طرف سے مدعی نہ ہوں گے۔

قال دلائل فرق بینہ وبين امرأته وقال مالک رحمہ اللہ اذا معنی امرأه سنین یفرق القاضی بینہ وبين امرأته وتعتد عدۃ الوفاۃ ثم تزوج من شاء لان عمرہ ھکذا اقنی فی الذی استھواہ المحن بالمدينة وكفی به اما ولانہ منع حقها بالغیبة فیفرق القاضی بینہما بعد ما معنی مدۃ اعتبارا بالایلاء والعتۃ وبعد هذا الاعتبار یأخذ المقدر منہما الاربع من الایلاء والسنین من العتۃ عملا بالشہمین ولنا قولہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم فی امرأۃ المفقود انہا امرأته حتی یاتہا البیان وقول علیؑ فیہا ہی امرأۃ ابتلیت فلیتصبر حتی یستبین موتہ او طلاق خرج بیاہنا للبیان المذکور فی المرفوع ولان النکاح عرف ثبوته والغیبة لا تجب الفرقة والعوت فی حین الاحتمال خلا لزال النکاح بالشک وعمرہ رجع الی قول علیؑ ولا معتبر بالایلاء لانہ کان طلاقا معجلا فاعتبر فی الشرع مؤجلا لکان مرجحا للفرقة ولا بالعتۃ لان الغیبة تعقب الادویۃ والعتۃ تہتم بفصل بعد استمرارها سنۃ۔ اور مفقود واس کی زوجہ کے درمیان تفریق نہیں کی جائے گی اور امام مالک نے کہا کہ جب چار برس گزر جائیں تو اس کے اور اس کی زوجہ کے درمیان قاضی تفریق کر دے پھر وہ وفات کی عدت پوری کرے پھر اس کا بھی چاہے کسی مرد سے نکاح کرے۔ کیونکہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے مدینہ میں جس شخص کو جن اٹھلے گئے تھے اس کی زوجہ کے حق میں یہ حکم دیا اور حضرت عمر کا امام ہونا کافی ہے اور اس امر کو امام مالک وابن ابی الدنات ابن ابی شیبہ وعبدالرزاق ودارقطنی نے روایت کیا ہے اور اسی حکم کی مثل حضرت علیؑ کو عثمانؓ سے مروی ہے اور کہا گیا کہ اسی پر صحابہؓ کا اجماع ہے کیونکہ ان کا مخالف کوئی معلوم نہیں ہوتا۔ (الزرقانی)

اور اس وجہ سے تفریق کی جاوے کہ مفقود نے غائب ہو کر عورت کا حق روک دیا تو مدت گزرنے کے بعد قاضی دونوں میں تفریق کر دے گا جیسے ایلاء وعتین کی صورت میں ہے۔ (پس ایک راہ سے اس کو مشاہبت ایلاء سے ہے اور ایک راہ سے مشاہبت عتین سے ہے) پھر جب ایلاء وعتین پر قیاس ہوا تو انہیں دونوں سے چار برس کی مدت لی گئی۔ اس طرح کہ ایلاء سے چار اور عتین سے سال لئے تاکہ دونوں مشاہبت پر عمل ہو اور ہماری دلیل یہ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے مفقود کی زوجہ کے بارہ میں فرمایا کہ یہ اس کی زوجہ رہے گی یہاں تک کہ اس کو بیان پہنچے (رواہ الدارقطنی وہو منعیف) اور حضرت علیؑ کرم اللہ وجہہ نے فرمایا کہ یہ ایک عورت ہے جو حبسیت میں مبتلا کی گئی پس میرے یہاں تک کہ ظاہر ہو کہ اس کا شوہر مر گیا یا طلاق دے دی۔ رواہ عبدالرزاق۔ پس حضرت علیؑ کرم اللہ وجہہ کا قول حدیث کے بیان کا بیان ہے اور اس دلیل سے کہ نکاح کا ثبوت تو یقینی معلوم ہے۔ اور شوہر کا غائب ہونا موجب جدائی نہیں ہوتا ہے اور مفقود کا مرجحانا احتمال ہے لہذا احتمال کی وجہ سے نکاح زائل نہ کیا جائے گا اور حضرت عمرؓ نے حضرت علیؑ کے قول کی طرف رجوع کیا اور غائب ہونے کا قیاس ایلاء پر نہیں ہو سکتا کیونکہ زیادہ جاہلیت میں ایلاء تو فی الحال طلاق حتیٰ پس مخرج نے اس کو چار مہینہ کے بعد طلاق ٹھہرایا تو ایلاء موجب فرقت ہے اور عتین پر بھی قیاس نہیں ہو سکتا کیونکہ غائب تو واپس آئے گا اور عتین کا مرجح ہے۔

یہ ایک سال پھر یا تو اس سے اتفاق کی امید بہت کم ہے کہ ابن الجہم نے کہا کہ اس مسئلہ میں معاملہ کے درمیان

اختلاف تھا اور حضرت علی کرم اللہ وجہہ کے اثر کو عبدالرزاق نے حکم بن غنیمہ سے روایت کیا حالانکہ حکم نے حضرت علی کرم اللہ وجہہ کو نہیں پایا ہے اور عبدالرزاق نے ابن جریر سے روایت کی کہ مجھے خبر پہنچی کہ عبداللہ بن مسعود نے بھی حضرت علیؑ سے موافقت کی اور یہی مذہب تابعین میں سے ابو قتادہ و جابر بن زید و شعبی و شخص سے ابن ابی قحیفہ نے روایت کیا پھر واضح ہو کہ رد المحتار میں ابن دربان و زامدی وغیرہ سے نقل کیا کہ جہاں ضرورت پیش آئے وہاں امام مالک کے قول پر فتویٰ دینا جائز ہے جیسے ایک ثور میں کو ایک جیٹا اگر برابر طہر ہو گیا تو امام مالک کے نزدیک نو سو گز گزرنے پر اس کی عدت پوری ہو جائے گی اور فتاویٰ بزاز میں کہا کہ ہمارے زامدی امام مالک کے قول پر فتویٰ ہے۔ قال واذا تم له مائة وعشرون سنة من يوم ولد حكمنا بموته قال في هذه رواية الحسن عن ابي حنيفة رحموني فظاهر المذهب بقدر موت المالا قرآن وفي المروى عن ابي يوسف مائة سنة وقد روى بعضهم بتسعين والاقيس ان لا يقدر بشي والافق ان يقدر بتسعين واذا حكم بموته اعتدت امواته عدو الوفاة من ذلك الوقت۔ اور جب مفقود کے روز پیدائش سے ایک سو بیس برس پورے ہو جاویں تو ہم اس کی موت کا حکم دیں۔ شرح منصف نے کہا کہ یہ حق نے ابو حنیفہؒ سے روایت کیا ہے اور ظاہر مذہب میں اس کے بمسور کی موت کا اندازہ ہے اور ابو یوسفؒ کی روایت میں سو برس ہیں اور بعضوں نے نوے برس اندازہ کیا ہے۔ اور قیاس سے زیادہ موافق یہ ہے کہ کسی مقدار سے نہ اندازہ کیا جاوے اور زیادہ آسان یہ ہے کہ نوے برس سے اندازہ کیا جاوے (اور اسی پر فتویٰ ہے۔ ع۔) اور جب مفقود کی موت کا حکم دیا گیا تو اسی وقت سے اس کی زوجہ عدت وفات پوری کرے۔ وقسم ماله بين ورثة الموجودين في ذلك الوقت كانه مات في ذلك الوقت معاينة اذا حكى معتوباً بالحقوقي ومن مات قبل ذلك لم يرث منه لانه يحكم بموته فيها نصاً كما اذا كانت حياً معلومة۔ اور مفقود کا مال ان وارثوں میں جو اس وقت موجود ہیں تقسیم کیا جائے گا یا اسی وقت ان کے لئے کے سامنے مرا ہے کیونکہ حکمی موت کا قیاس حقیقی موت پر ہے اور اس کے اقارب میں جو شخص پہلے مر گیا ہو اس کا وارث نہ ہوگا کیونکہ اس حالت میں مفقود کی موت کا حکم نہیں دیا گیا تو ایسا ہے کہ جیسے اس کا زندہ ہونا معلوم ہو۔ ولا يرث المفقود واحد اماً في حال نقده لان بقائه جاني ذلك الوقت باستصحاب الحال وهو لا يصلح حجة في الاستحقاق۔ اور مفقود کسی کا وارث نہ ہوگا جو اس کے گم ہونے کی حالت میں مر گیا ہو کیونکہ ظاہر حال وہ اس وقت زندہ ہے اور یہ استحقاق کی محبت نہیں ہو سکتا ہے۔ وكن ذلك لو ادعى للمفقود ومات الموصي ثم الامكان لو كان مع المفقود وارث لا يحجب به ولكنه ينقص حقه به يعطى اقل النصيبين ويوقف الباقي وان كان معه وارث يحجب به لا يعطى اصلاً بيانه رجل مات عن ابنتين وابن مفقود وابن ابنت ابنت ابنا في يد لاجنب ولما دوا على فقد الابن وطلبة الابن ان الميراث تعطيان النصف لانه متيقن به ولو وقف النصف الآخر ولا يعطى ولد الابن لانهم محجوبون بالمفقود لو كان حياً فلا يستحقون الميراث بالمثل اور اسی طرح اگر مفقود کے واسطے کچھ وصیت کی گئی ہو اور وصیت کرنے والا مر گیا ہو تو وصیت صحیح نہیں بلکہ تو قبضے پھر اصل یہ ہے کہ اگر مفقود کے ساتھ میں ایسا وارث ہو جو مفقود کی وجہ سے محجوب نہ ہو تو وہ حصہ پاوے گا۔ لیکن اس کا حق بوجہ مفقود کے گم ہو جانے کا حق ہے کہ اس کو دونوں حصوں میں سے کم حصہ دیا جائے گا اور باقی رکھ چھوڑا جائے گا۔ اور اگر مفقود کے ساتھ ایسا وارث ہو جو محجوب ہوتا ہے تو اس کو

بالکل نہیں دیا جائے گا اس کا بیان یہ ہے کہ ایک شخص دو بیٹیاں اور ایک مفقود بیٹا اور ایک پوتا اور ایک بڑی چھوڑ کر مر گیا اور اس کا مال کسی اجنبی کے پاس ہے۔ اور اس اجنبی دو ارثوں نے پسر کے گم ہونے پر اتفاق کیا اور دونوں لوگوں نے میراث طلب کی تو ان کو نصف میراث دی جائے گی کیونکہ یہی متیقن ہے اور باقی آدھا روک رکھا جائے گا اور پوتوں کو نہیں دیا جائے گا کیونکہ وہ مفقود کی وجہ سے محبوب ہو جاتے ہیں اگر مفقود زندہ ہو تو شک کی وجہ سے میراث کے مستحق نہ ہوں گے۔ ولا ینزع من ید الاجنبی الا اذا ظہرت منه خیانة ونظیر هذا الحمل فانه یوقف له میراث ابن واحد علی ماملیہ الفتوی دلوکان معہ وارث آخران کان لایسقط بحال ولا یتغیر بالحمل یعطى کل نصیبہ وان کان من تسقط بالحمل لا یعطى وان کان ممن یتغیر بہ یعطى الاقل للیقین بہ کما فی المفقود وقد شرحنہ فی کفایۃ المنتہی باتم من هذا۔ اور نصف میراث جو اجنبی کے قبضہ میں ہے اس کے قبضہ سے نہیں نکالی جائے گی مگر اس صورت میں کہ اس کی طرف سے کوئی خیانت ظاہر ہو اور اس مسئلہ مفقود کی نظیر مسئلہ حمل ہے چنانچہ حمل کے واسطے بھی ایک پسر کی میراث روک دی جائے گی۔ چنانچہ اسی پر فتویٰ ہے اور اگر حمل کے ساتھ دوسرا وارث ہو پس اگر ایسا وارث ہو کہ کسی حال میں ساقط نہیں ہوتا ہے اور حمل کی وجہ سے اس کا حصہ متغیر نہیں ہوتا تو پورا حصہ دے دیا جائے گا۔ اور اگر ایسا وارث ہو جو حمل کی وجہ سے ساقط ہو جاتا ہے تو اس کو حصہ نہیں دیا جائے گا۔ اور اگر ایسا وارث ہو کہ جس کا حصہ حمل کی وجہ سے متغیر ہوتا ہے تو اس کو کمتر حصہ دیا جائے گا کیونکہ وہ متیقن ہے جیسے مفقود میں ہوتا ہے اور ہم نے اس مسئلہ کو کفایۃ المنتہی میں پورے طور پر شرح کیا ہے۔

کتاب الشریکۃ

یہ کتاب شریک کے بیان میں ہے۔ الشریکۃ جائزۃ لانہ علی اللہ علیہ وسلم بعث واناس یتعاملون بہا فقرہم علیہ۔ شریک جائز ہے کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم ایسے حال میں تشریف لائے کہ لوگوں میں باہم شریک کا معاملہ جاری تھا پس آپ نے لوگوں کو اس پر برقرار رکھا۔ قال الشریکۃ ضربان شریکۃ املاک وشریکۃ عقود وشریکۃ الاملاک العین یرتھاہم جلاان وشریکۃ یا شہما فلا یجوز لاحدھما ان یتصرف فی نصیب الآخر الا باذنه وکل واحد منھما فی نصیب صاحبه کالاجنبی وھذا الشریکۃ یتحقق فی غیر البذ کوثر فی الکتب کما اذا اتھب رجلان عینا واملکا کلھما لا استیلا و اختلط ما نھما من غیر منھما احدھما او یختلطھما غلطاً بمنع القیڑ رأسا و لا یجوز بیع احدھما نصیبہ من شریکۃ فی جمیع الصور ومن غیر شریکۃ ینبذہ الا فی صدقۃ الخلط والاختلاط فانہ لا یجوز الا باذنه وقد بینا الخری فی کفایۃ المنتہی۔ شریک کی دو قسمیں ہیں ایک شریکۃ املاک اور دوسری شریکۃ عقود پس شریکۃ املاک ایسے مال عین میں ہے جس کے دو شخص وارث ہوں یا دونوں اسی کو خریدیں پس دونوں میں سے کسی کو دوسرے کے حصہ میں بغیر اس کی اجازت کے تصرف کا اختیار نہیں ہے اور دونوں میں سے ہر ایک دوسرے

کے حصہ میں بمنزلہ اجنبی کے ہے اور یہ شرکت سوائے ان چیزوں کے جو کتاب میں مذکور ہیں دوسری چیزوں میں بھی جاری ہے جیسے دو شخصوں نے کوئی مال عین بطور سہ یا یا دو دنوں کے کافر سے بطور غلبہ چھینا یا دو دنوں کا مال بغیر ان دونوں میں سے کسی کی حرکت کے مختلط ہو گیا یا دو دنوں کے ملانے سے مختلط ہو گیا حالانکہ یہ اختلاط ایسے طور پر ہے کہ بالکل امتیاز نہیں ہو سکتا یا امتیاز ایک حرج کے ساتھ ممکن ہے اور ان سب صورتوں میں ایک شریک کا اپنے حصہ کو پہنچنا اپنے شریک کے ساتھ سب صورتوں میں جائز ہے اور غیر شریک کے ساتھ پہنچنا بھی بغیر اجازت شریک کے جائز ہے سوائے صورت غلط و اختلاط کے یعنی جس صورت میں دو دنوں چیزیں خود مل گئیں یا دو دنوں مالکوں نے ملائیں تو ان دونوں صورتوں میں غیر کے ساتھ پہنچنا نہیں جائز ہے مگر جبکہ شریک اجازت دے اور فرق ہم نے کفایت المنتہی میں بیان کر دیا۔ والعنوب الثانی شرکتة العقود وکنہا الايجاب القبول وھون یقول احدھما شارکتک فی کذا وکذا ویقول الآخر قبلت بشرطہ ان یکون التصرف المعقود علیہ عقد الشریکۃ قابلاً للوكالة لیكون مایستفاد بالتصرف مشترکاً بینھما فیحقق حکمہ المطلوب منہ۔ اور دوسری قسم شرکت کی شرکتة العقود ہے یعنی بذریعہ عقد کے باہم شرکت کی اور اس کا رکن ایجاب و قبول ہے اور اس کی صورت یہ ہے کہ ایک کہے کہ میں نے تجھ سے فلان و فلان چیزیں شرکت کی اور دوسرا کہے کہ میں نے قبول کیا۔ اور اس کی شرط یہ ہے کہ جس تصرف پر عقد شرکت باندھا ہے وہ قابل وکالت ہوتا کہ تصرف سے جو کچھ حاصل ہو وہ دونوں میں مشترک ہو۔ پس عقد شرکت سے جو حکم مطلوب تھا وہ تحقق ہو۔ ثم ہی اربعۃ اوجه مفاوضۃ وعنان وشرکۃ المصالح وشرکۃ الوجوۃ فاما شرکۃ المفاوضۃ فھی ان یشترک الرجلان فی تساریا فی مالھما ویتصرفھما ویدینھما لائنھا شرکۃ عامۃ فی جمیع التجارات یعوض کل واحد منھما امر الشریکۃ الی صاحبہ علی الاطلاق اذھی من المساواة قال تالھم ص

لا یصلح الناس فوضلاً لاسراۃ لھم

ولا سراۃ اذا جھل لھم سادوا

ای مننا و بین فلا بد من تحقیق المساواة ابتداء و انتہاء و ذلك فی المال والعمادیہ مانصع الشریکۃ فیہ ولا یعتبر التفاوت فیما لا یصح الشریکۃ فیہ وکذا فی التصرف لانه لو ملک احدھما تصرفاً لایملک الآخر لغات التسادی وکذا لک فی الدین لما بین ان شاء اللہ تعالیٰ وھذہ الشریکۃ جائزۃ عندنا استھاناً فی القیاس لا بحجج وھو قول الشافعی وقال مالک لا اعرف ما المفاوضۃ وجہ القیاس انھا تفشیت الوكالة بمجهول المحض والکفالة بمجهول وکل ذلك بائض ادویہ فاسد وجہ الاستحسان قوله صلی اللہ علیہ وسلم فامضوا فانہ اعظم للبرکۃ وکذا الناس یعاملونھا من غیر تکلیف ودیہ یتروک القیاس والمجھالۃ متبعملہ تبعاً کما فی المضارۃ ولا تتعقد الا بفظلۃ المفاوضۃ لبعث شرائطھا عن علم العام حتی لو بینا جمیع ما یقتضیہ يجوز لان المعتز لھو المعنی۔ پھر شرکت عقود کی چار قسمیں ہیں۔ اول شرکت مفوضہ، دوم شرکت عنان سوم شرکت مصالح، چہارم شرکت وجوہ۔ پس شرکت مفوضہ کی یہ صورت ہے کہ دو مرد باہم شرکت کریں پس مال و تصرف و دین میں دونوں برابر ہوں کیونکہ یہ شرکت جمیع تجارت میں عام ہوتی ہے اس طرح کہ دونوں میں سے ہر ایک امر شرکت کو اپنے ساتھ کی جانب علی الاطلاق تفویض کرتا ہے کیونکہ مفوضہ معنی مساوت ہے

چنانچہ عرب کے بعض اشعار میں یہ معنی مذکور ہیں پس استدلال و انتہائیں مساوات ہونا ضرور ہے اور یہ مال میں ثابت ہوگی۔ اور مال سے مراد وہ مال ہے جس میں شرکت صحیح ہے پس جس مال میں شرکت صحیح نہیں ہے تو ان میں باجم کمی و بیشی ہونا معتبر نہیں ہے اور اسی طرح تصرف میں بھی مساوات چاہیے کیونکہ اگر ایک کو ایسے تصرف کا اختیار ہو جو دوسرے کو نہیں ہے تو مساوات جاتی رہے گی۔ اور اسی طرح دین میں بھی مساوات شرط ہے چنانچہ آئندہ ہم اس کی دلیل بیان کریں گے انشاء اللہ تعالیٰ۔ اور یہ شرکت ہمارے نزدیک بدلیل استحسان جائز ہے اور قیاساً جائز نہیں ہے، اور یہی شافعی کا قول ہے۔

اور امام مالکؒ نے کہا کہ میں نہیں پہچانتا کہ مفادضہ کیا چیز ہے اور وجہ قیاس یہ ہے کہ مفادضہ میں مجہول الجنس کی وکالت اور مجہول کی کفالت موجود ہے اور ایسی وکالت و کفالت تنہا فاسد ہے اور وجہ استحسان یہ ہے کہ حدیث میں آیا کہ تم لوگ مفادضہ کرو کہ اس میں بڑی برکت ہے (لیکن یہ حدیث نہیں پائی گئی بلکہ ابن ماجہ میں حدیث آئی تین چیزوں میں برکت ہے ادھاریح میں جس کی ميعاد معلوم ہو اور مفادضہ میں اور گھر کے خرچ کرنے کے یہوں کو جو سے ساقط ملانے میں گمراہی کے لئے نہیں۔ مف۔ اور استحسان کی یہ بھی وجہ ہے کہ مفادضہ کا معاملہ لوگوں میں بظانکار جاری تھا اور ایسے تعامل سے قیاس پھوڑ دیا جاتا ہے اور وکالت و کفالت میں جو جہالت ہے وہ تابع کر کے برداشت ہو سکتی ہے جیسے مضاربیت میں جائز ہے اور واضح ہو کہ یہ شرکت سوائے لفظ مفادضہ کے کسی لفظ سے منعقد نہیں ہوتی کیونکہ عوام کے علم سے اس سے شرائط بعید ہیں حتیٰ کہ اگر اس کے جمع شرائط و مقتضیات کو دوسری عبارات میں بیان کر دیا تو شرکت مفادضہ صحیح ہو جائے گی کیونکہ اعتبار صرف معنی کا ہے۔ قال فیجوز من الحرین البکیرین المسلمین اذ مبین لتساوی دان کان أحدہما کتابیا والآخر مجوسیا یجوز ایضاً لما قلنا۔ پس عقد مفادضہ ایسے دوسروں میں جائز ہو کہ دونوں بالغ آزاد مسلمان ہوں یا دونوں ذمی ہوں کیونکہ دونوں میں برابری ثابت ہے اور اگر دونوں میں سے ایک کتابی ہو اور دوسرا مجوسی ہو تو بھی جائز ہے کیونکہ کفر ایک ہی ملت ہونے کی وجہ سے دونوں میں برابری ثابت ہے۔ ولا یجوز بین الحر والملتک ولا بین المملک والملتک ولا بین المسلم والکافر وهذا قول ابی حنیفۃؒ ومحمدؒ وقال ابو یوسفؒ یجوز للتساوی بینہما فی الوکالۃ منہما الا باذن المولی والصلی لا یملک الکفالة ولا یملک التصرف الا باذن المولی۔ اور آزاد و مملوک میں مفادضہ نہیں جائز ہے اور طفل و بالغ میں بھی نہیں جائز ہے کیونکہ مساوات ندارد ہے اس واسطے کہ آزاد بالغ کو تصرف و کفالت کا اختیار ہے۔ اور مملوک کو دونوں میں سے کوئی اختیار نہیں ہے جب تک مولیٰ اجازت نہ دے اور طفل کو بھی ان میں سے کوئی اختیار نہیں ہے جب تک اس کا ولی اجازت نہ دے قال فلا بین المسلم والکافر وهذا قول ابی حنیفۃؒ ومحمدؒ وقال ابو یوسفؒ یجوز للتساوی بینہما فی الوکالۃ والکفالة ولا معتبر بزیادۃ التصرف بملکۃ احدہما کالمفادضہ بین الشفعوی والحنفی فانہما جائزۃ ویفتانان فی التصرف فی متروک التسمیۃ الا انہ یکرہ لان الذمی لا یتہدی الی المجاوز من العقود ولہما انہ لا تساوی فی التصرف فان الذمی لو اشتی براس المال خمورا او خنذار یصر ولو اشتراها مسلم لا یمنع۔ اور مسلمان و کافر کے درمیان بھی مفادضہ نہیں جائز ہے اور یہ ابو حنیفہؒ و محمدؒ کا قول ہے اور ابو یوسفؒ نے کہا کہ جائز ہے کیونکہ وکالت و کفالت میں دونوں برابر ہیں اور جس زیادہ تصرف کا ایک مالک ہے اس کا اعتبار نہیں ہے۔

جیسے شافعی و حنفی کے درمیان مفاد منہ جائز ہے حالانکہ جس ذبیحہ پر عید التسمیہ چھوڑا گیا ہو اس میں دونوں کا اختلاف ہے کہ شافعی کے نزدیک حلال ہے اور حنفی کے نزدیک نہیں۔ پس مسلمان و کافر کے درمیان بھی جائز ہے لیکن مکروہ ہے اس واسطے کہ ذی کو جائزہ معاملات کی راہ نہیں معلوم ہے اور ابو حنیفہ و محمدؑ کی دلیل یہ ہے کہ دونوں میں تصرف کی برابری نہیں ہے کیونکہ ذمی نے اگر اس المال سے سوریہ یا شراب خریدی تو صحیح بخاری و اگر مسلمان نے خریدی تو نہیں صحیح ہے۔ ولا یجوز بین العبدین ولا بین الصبیین ولا بین الکاتبین لانعدام صفة الکفالة و فی کل موضع لم تصح المفاوضة لفقد شرطها ولا یشتد ذلك فی العنان کان عنانا لا سقیماع شرط العنان اذ هو قد یکون خاصا وقد یکون عاما۔ اور دو غلاموں میں مفاد منہ نہیں جائز ہے اور دونوں بالغوں میں نہیں اور دو مکاتبوں میں بھی نہیں جائز ہے کیونکہ کفالت کی صحت نہیں ہے اور واضح ہو کہ جس جگہ مفاد منہ بوجہ کوئی شرط نہ ہونے کے صحیح نہ ہو

عنان میں مشروط نہیں ہے تو یہ شرکت عنان ہو جائے گی کیونکہ عنان کے سب شرائط موجود ہیں کیونکہ شرکت عنان کبھی خاص ہوتی ہے اور کبھی عام ہوتی ہے جیسے ایک بالغ اور دوسرے نابالغ نے یا ایک آزاد اور دوسرے غلام یا مکاتب نے باہم عقد مفاد منہ کیا یا برابر کے دو آزادوں نے مفاد منہ میں یہ شرط لگائی کہ کفالت نہیں ہے تو ہر صورت میں کفالت نہ ہونے سے شرکت عنان ہو جائے گی اور یہ شرکت عنان عام ہوگی جیسے شرکت مفاد منہ ہمیشہ عام ہوتی ہے۔ مف۔ قال فتعقد علی الوکالة و الکفالة اما الوکالة فلتحقق المقصود وهو الشوكة فی المال علی ما بینناہ و اما الکفالة لتحقق المساواة فیما هو من موجب القیارات وهو توجیه الطالبة نحوهما جمیعا۔ اور عقد مفاد منہ کا انعقاد و کفالت کی شرکت پر ہوتا ہے یعنی ہر ایک کو دوسرے کا وکیل وکیل ہو کر لازم ہوتا ہے پس وکالت اس واسطے کہ اس کا مقصود یعنی مالی شرکت متحقق ہوتا کہ جو کچھ حاصل ہو وہ دونوں میں مشترک ہو اور کفالت اس واسطے کہ جو چیز لو لازم تجارت کے ہے اس میں مساوات ثابت ہو یعنی مطالبہ ان دونوں کی طرف متوجہ ہو۔ قال و ما یشتوبہ کل واحد منهما لكون علی الشوكة الاطعام اهله و کسوتهم۔ و کذا کسوته و کذا الادام لان مقتنی العقد المساواة و کل واحد منهما قائم مقام صاحبه فی التصرف و کان شراء واحد هما کثرا ثمهما الا ما استثنای فی الکتاب وهو استثنان لانه مستثنی من المفاوضة للضرورة فان الحاجة الزاخرة معلومة الوقوع ولا یکن ايجابه علی صاحبه ولا التصرف من ماله ولا بد من الشوكة فیخص به ضرورة و القیاس ان یکون علی الشوكة لهما بنیان۔ اور دونوں متفاوضین میں سے جو کوئی کچھ خریدے وہ شرکت پر ہوگا سوائے اپنے اہل و عیال کے کھانے و پہننے کے اور اس طرح اپنا کپڑا اور اس طرح روٹی کے ساتھ کھانے کی چیز یہ شرکت سے مستثنی ہیں۔ اس واسطے کہ عقد مفاد منہ کا مقتنی یہ ہے کہ دونوں میں مساوات ہو اور تصرف میں ہر ایک دوسرے کا قائم مقام ہے اور ایک کی خرید بجز ان دونوں کی خرید کے ہوگی سوائے اس چیز کے جس کو کتاب میں مستثنی کیا ہے۔

اور یہ استثنان ہے کیونکہ بضرورت یہ مفاد منہ سے مستثنی ہے کیونکہ روزانہ حاجت کا قانع ہونا معلوم ہے اور ساتھی پر اس کا واجب کرنا ممکن نہیں اور نہ اس کے مال سے صرف کرنا ممکن ہے اور خریدنا بھی۔

ضرور ہے تو یہ خاص کر ہر ایک شریک پر ہوگی اور قیاس یہ چاہتا تھا کہ یہ بھی شرکت پر ہو کیونکہ عقد متفقین شرکت ہے نہ کہ یعنی قیاس کو چھوڑ کر استحساناً ہم نے بوجہ ضرورت کے مستثنیٰ کیا۔ وللبائع ان یاخذ بالثمن ایہما شاء المشتري بالاصالۃ وصاحبہ بالکفالة ویرجع الکفیل علی المشتري بحصته بما ادا لانہ قضی دینا علیہ من مال مشترك بینہما۔ متفادضین میں سے جس نے کوئی چیز خریدی تو بائع کو اختیار ہے کہ دونوں میں سے جس سے چاہے داموں کا مطالبہ کرے چاہے اصل مشتری سے بوجہ اصلت کے اور چاہے اس کے ساتھی سے بوجہ کفالت کے پھر کفیل نے جو کچھ ادا کیا بقدر حصہ کے مشتری سے واپس لے گا کیونکہ ساتھی پر جو قرضہ مقادہ دوسرے نے باہمی مال مشترک سے ادا کیا ہے۔ قال وما یلزم کل واحد منهما من الدیون بدلا عما یصح ذیہ الاشتراك فالآخر همان له تحقیقا للمساواة فیما یصح ذیہ الاشتراك الشراء والبيع والاستیجار ومن القسم الآخر الجنایة والنکاح والحلج والصلح عن دم العمد وعن النفقة۔ اور جس چیز میں شرکت صحیح ہے اس کے عوض جو قرضہ کہ متفادضین میں سے ایک پر لازم ہو تو دوسرا شریک ان کا ضامن ہے تاکہ ان دونوں میں مساواة متحقق رہے۔ پس جن میں اشتراک صحیح ہے وہ خرید و فروخت و اجارہ لینا۔ اور دوسری قسم جن میں اشتراک نہیں صحیح ہے وہ جنایت قتل وغیرہ اور نکاح و خلع اور عدا خون سے صلح اور نفقہ سے صلح ہے نہ کہ پس خرید و فروخت کی صورت ظاہر ہے لیکن بیع صحیح میں ثمن کا ضامن ہوگا یعنی جو دام ٹھہرے ہوں اور بیع فاسد میں اس کی چیز کی قیمت کا ضامن ہوگا یعنی بازار میں جو اس کی قیمت ہو۔ اور اجارہ لینے کی صورت یہ ہے کہ دونوں متفادضین میں سے ایک نے اس کار تجارت میں کوئی مزدور یا جانور یا کوئی دوسری چیز کرایہ کی تو کرایہ دینے والے کو اختیار ہے کہ اپنا کرایہ دونوں میں سے جس سے چاہے وصول کرے کیونکہ کار تجارت میں ہر ایک دوسرے کا کفیل ہے اور سوائے کار تجارت کے جو کچھ کسی پر لازم آوے وہ اسی سے مختص ہوگا۔ مثلاً متفادضین میں سے ایک پر کسی نے خطا سے زخمی کرنے کا دعویٰ کیا جس کا کچھ جبرانہ معین ہے اور مفاد میں نے انکار کیا۔ پس بخروج نے چاہا کہ دوسرے شریک سے قسم لے تو اس کو یہ اختیار نہیں ہے اور دوسرا شریک اس کا ختم نہ ہوگا۔ اور اگر متفادضین ایک مرد و ایک عورت ہو پھر عورت نے اپنے شوہر سے خلع لیا تو عوض خلع جو عورت پر لازم آیا تو اس کا شریک اس عوض کا ضامن نہیں ہے اسی طرح اگر مفاد میں مرد ہوا اس کی زوجہ کا مہر لازم آیا یا اس نے عدا قتل ہو گئے مال پر صلح کی یا اپنی زوجہ کے نفقہ سے کچھ مال معین پر صلح کی تو اس کا شریک اس مال کا ضامن نہیں ہے۔ ع۔ قال ولو کفل احدہما بمال عن اجنبی لزم صاحبہ عند ابی حنیفۃ وقال لا یلزمہ لانہ تبرع۔ ولہذا لا یصح من العسی والعبد الماذون والکاتب ولو صدر من المرء ین یصح من الثلث وصار کالاتر امن والکفالة بالنفس ولا بی حنیفۃ۔ انہ تبرع ابتداء و معاوضۃ بقضاء لانہ یتوجب الضمان بما یودی علی الکفول عنہ اذا کانت الکفالة بامورہ فیما للنظر الی البقاء وبقضاء المفادضۃ ویالنظر الی الابتداء لہم لصح من ذکورہ و یصح من الثلث من المرء ین بخلاف الکفالة بالنفس لانہ تبرع ابتداء وان تھا واما الاقرض من جنس الی حنیفۃ۔ انہ یلزم صاحبہ ولو سلم فہو عارۃ فیکون لشدھا حکم مینھا لا حکم البذل حتی لا یصح فیہ الاجل فلا یحقق معاوضۃ

ولو كانت لغير امرء لم تلزم صاحبہ فی المصحح لانعدام معنى المفاوضة ومطلق الجواب فی الكتاب يحمل علی المقيد وضمان الغصب ولا استهلاك بمنزلة الكفالة متداني حنیفة لانه معاوضة انتہاء۔ اگر دونوں متفاوضین میں سے ایک شخص کی طرف سے جو تجارت میں ان کا شریک نہیں ہے کچھ مال کی ضمانت کی تو امام ابو حنیفہ کے نزدیک دوسرے ساتھی پر بھی لازم ہوگی۔ (یعنی اجنبی کی اجازت سے کفالت کی)

اور صاحبین نے کہا کہ شریک پر لازم نہیں ہے کیونکہ یہ کفالت محض احسان ہے اسی واسطے طفل و غلام ماذون و مکاتب کی طرف سے صحیح نہیں ہوتی ہے اور اگر مرض الموت کے مریض نے ایسی کفالت کی تو صرف تہائی سے صحیح ہوتی ہے۔ اور یہ کفالت ایسی ہوگی جیسے کسی کو قرض دینا یا اس کے نفس کی کفالت کرنا یعنی بالاتفاق دوسرا اس کا ضمان نہیں ہے۔ اور ابو حنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ یہ کفالت ابتداء میں احسان ہے مگر آئندہ معاوضہ ہے کیونکہ جب اس نے مکفول غنہ کی طرف سے مال کفالت ادا کیا تو مکفول غنہ پر اس کی ضمانت واجب ہوئی۔ جبکہ کفالت ان کے کہنے سے ہو تو بلحاظ زمانہ آئندہ کے عقد معاوضہ اس کو بھی متضمن ہے اور بنظر اجماع کے طفل و غلام ماذون و مکاتب سے صحیح نہیں ہے اور مریض کی طرف سے صرف تہائی مال سے صحیح ہے بخلاف کفالت نفس کے کیونکہ یہ ابتداء و انتہاء دونوں میں احسان ہے۔ اور رہا فرض دینا تو امام ابو حنیفہ سے رعایت ہے کہ یہ بھی دوسرے شریک پر لازم ہوگا۔ اور اگر مان لیا جاوے کہ نہیں لازم ہوگا تو صرف عاریت دینا ہوتا ہے تو مقرض نے جو اس کے مثل ادا کیا وہ بمنزلہ مال عین کے ہے اور عرض کے حکم میں نہیں ہے حتیٰ کہ اس میں میعاد لگانا صحیح نہیں ہوتا تو معاوضہ ثابت نہ ہوا اور اگر اجنبی کے بغیر حکم یہ کفالت کی ہو تو صحیح قول میں دوسرے شریک پر لازم نہ ہوگی کیونکہ معاوضہ کے معنی ندارد ہیں اور کتاب میں جو مطلق مذکور ہے وہ مقید پر محمول ہے یعنی مراد یہ کہ مکفول غنہ کے حکم سے اگر کفالت کی تو دوسرے پر لازم ہے اور اگر کسی نے دوسرے کا مال غصب کیا یا تلف کیا تھا اس کی ضمانت کر لی تو ابو حنیفہ کے نزدیک بمنزلہ کفالت کے ہے یعنی دوسرے شریک پر لازم ہوگی کیونکہ یہ انتہا میں معاوضہ ہے یعنی جب اس کے حکم سے ضمانت کی تو بعد ادا کے اس پر لازم ہوگی۔ قال فان ورت احدھما مالا یصح فیہ الشریکۃ او دھب لہ و وصل الی یدہ یطلعت المفاوضة وصارت عتاقا لغوات المساوات فیما یصلح واس المال اذھی شرطیہ ابتداء وبقا و هذا الذی لا یشرکہ فیما اصابہ لانعدام السبب فی حقہ الا انها تنقلب عتاقا لا امکان فان المساوات لیس بشرطیہ ولد واما حکم الابتداء لکنہ غیر لازم۔ پھر اگر دونوں متفاوضین میں سے ایک نے ایسا مال میراث پایا جس میں شرکت صحیح ہے یا اس کو ہبہ کیا گیا اور اس کے قبضہ میں آگیا تو شرکت مفاد غنہ باطل ہو کر شرکت غنہ ہو گئی کیونکہ جو مال اس قابل ہے کہ اس المال ہو سکے اس میں مساوات نہیں رہی حالانکہ اس شرکت میں مساوات ہونا حالت ابتداء و حالت بقا دونوں میں شرط ہے۔ پس مفاد غنہ نہیں رہی کیونکہ ایک نے جو کچھ مال پایا اس میں دوسرا شریک حقدار نہیں ہو سکتا کیونکہ اس کے حق میں کوئی سبب نہیں ہے مگر شرکت مفاد غنہ بدل کر شرکت غنہ ہو گئی۔ کیونکہ وہ یہاں ممکن ہے اس لئے کہ شرکت غنہ میں مساوات شرط نہیں ہے اور شرکت غنہ کے دوام کے واسطے ابتداء کا حکم ہے یعنی جو حکم اس کی ابتداء کے واسطے ہے وہی اس کے دوام کے واسطے ہے کیونکہ یہ عقد لازمی نہیں ہے۔ فان ورت احدھما ماضا ھولہ ولا تفسد المفاوضة وکن العتاق

لانہ لا یصح فیہ الشریکۃ فلا یشرط المساواة فیہ۔ اور اگر متفاو ضین میں سے ایک نے کوئی اسباب میراث پایا تو وہ اسی کے واسطے ہے اور شرکت مفادضہ فاسد نہ ہوگی اور یہی عقار کا حکم ہے یعنی اگر زمین و گھر میراث پایا تو بھی اسی کا ہے اور مفادضنت باطل نہ ہوگی کیونکہ یہ ایسا مال ہے جس میں شرکت صحیح نہیں ہے تو ایسے مال میں دونوں کا مساوی ہونا بھی شرط نہیں ہے۔ حاصل یہ ہوا کہ شرکت مفادضہ میں تجارتی امور میں دونوں شریک ایک دوسرے کے وکیل و کفیل ہوتے ہیں اور تجارت کے واسطے جو مال دونوں نے اس المال بٹھرایا تو اس میں دونوں کا مساوی ہونا جیسے ابتداء میں شرط ہے ویسے ہی جب تک باقی رہے برابر مساوات شرط ہوگی اور جو مال قابل شرکت نہیں ہے اس میں مساوات شرط نہیں ہے لہذا جو اموال قابل شرکت ہیں ان کا بیان کرنا ضرور ہے چنانچہ بیان فرمایا۔

فصل

ولا ینعقد الشریکۃ الا بالدرہام والدنانیر والفلوس النافقة وقال مالک رحمہ اللہ یجوز بالعمیض والمکیل والموزون اذا کان الجنس واحدا لانہا عقدت علی راس مال معلوم فاشبہہ النقود بخلاف المضاربة لان القیاس یا یا ہا لمافیہا من ربح مالہ یضمن فنقتصر علی مورد الشرع ولنا انہ یودی الی ربح مالہ یضمن لانہ اذا باع کل واحد منهما راس مالہ وتفاضل الثمنان فما یستحقہ احدہما من الزیادۃ فی مال صاحبہ ربح مالہ یمثلک ومالہ یضمن بخلاف الدراہم والدنانیر لان ثمن ما یشتر بہ فی ذمتہ اذہی لا تتعین فکان ربح ما ضمن ولان اول التصرف فی العروض البیع فی النقود والشراء ربح احدہما مالہ ان یتوزن الا کثر شویکا فی ثمنہ لا یجوز وشراء احدہما شیئاً بمالہ علی ان یتوزن البیع ینتہ دین فی شیانہما والفلوس النافقة تخرج بطرح الاشیان فالحقت بہا قالوا ہذا قول محمد لانہا ملحقۃ بالنقود عندہ حتی لا تتعین بالتعین ولا یجوز ربح اثنتین بواحد یا علیہا علی ما عرف اما عندانی حنیفۃ وابی یوسف لا یجوز الشریکۃ والمضاربة بہا لان ثمنیہا تتبدل بمائۃ نساعۃ وتصیر سلعا ویروی عن ابی یوسف مثل قول محمد والاول اقیس والظہر عن ابی حنیفۃ رحمۃ اللہ المضاربة بہا۔ واضح ہو کہ شرکت مفادضہ کا انعقاد کسی مال سے نہیں ہوتا سوائے درم و دینار و رطل فلوس کے یعنی جن پیسوں کا چلن ہو اور امام مالک نے کہا کہ اسباب اور کبلی چیزوں اور زرنی چیزوں سے بھی انعقاد ہوتا ہے بشرطیکہ جنس واحد ہو یعنی جو چیزیں بیکانہ سے بکتی ہیں اور جو چیزیں وزن سے بکتی ہیں۔ جب دونوں کے پاس ایک ہی جنس کے مساوی ہوں تو شرکت مفادضہ منقذ ہو جائے گی کیونکہ یہ عقد بھی راس المال معلوم پر واقع ہوا تو نقد کے مشابہ ہوگی یعنی موافق قیاس ہے بخلاف مضاربت کے (جو ایک شخص دوسرے کو اپنا مال بطور امانت اس غرض سے دیتا ہے کہ وہ اس مال سے تجارت کرے جو نفع اٹھاوے وہ مالک مال و تاجر کے درمیان تقیم ہو تو یہ سوائے نقد کے جائز نہیں ہے)۔

اس واسطے کہ قیاس اس سے انکار کرتا ہے کیونکہ اس میں ایسے مال سے نفع ہے جو مضمون نہیں ہے بلکہ امانت ہے تو جہاں تک شرح وارد ہوئی ہے وہیں تک محدود ہوگا۔ (اور مفادضہ میں دونوں شریک اس مال سے کام کرتے اور نفع کھاتے ہیں تو اس میں نقد وغیرہ نقد مثل اسباب وغیرہ کے یکساں ہیں) اور ہماری دلیل یہ ہے کہ اسباب پر شرکت مفادضہ بھی انجام کو اس جانب پہنچاتی ہے کہ ایسی چیز سے نفع لیا گیا جو بھی ضمانت میں نہیں ہے۔ کیونکہ اگر ہر مفادض نے اپنا راس المال فروخت کیا حالانکہ دونوں کے دام میں کمی بیشی ہے (مثلاً ہر ایک کا مال ایک ہزار ایک

قیمت رکھتا ہے۔ پھر ایک نے اپنا اسباب دو ہزار کو اور دوسرے نے تین ہزار کو فروخت کیا تو ایک نے اپنے ساتھی کے مال سے باسحقاق شرکت نفع ڈال دیا یا وہ ایسے ہی اسباب کا نفع ہے جس کا وہ مالک نہ تھا اور ہنوز وہ ضمانت میں نہیں آیا تھا بخلاف درم و دینار نقد کے اس لئے کہ جو ایک نے خریدا اس کے دام اس کے ذمہ ہیں کیونکہ خرید میں نقد کا تعین نہیں ہوتا ہے۔ تو یہ ایسے مال کا نفع ہے جو ضمانت میں آچکا اور اس لئے کہ اسباب میں پہلا تصرف یہ ہے کہ فروخت کر کے اور نقد میں پہلا تصرف یہ ہے کہ خرید سے حالانکہ ایک مفاوضہ شریک کا اپنا مال اس شرط پر فروخت کرنا کہ دوسرا اس کے داموں میں اس کا شریک ہو نہیں جائز ہے اور ایک کا کوئی چیز اپنے مال سے خریدنا اس شرط پر کہ دوسرا اس کا شریک ہو یعنی بیع دونوں میں مشترک ہو جائز ہے پس سوائے نقد کے دیگر اسباب سے جو از نہیں رہا اور رہے وہ فلوس جن کا چلن جاری ہے تو روپیہ و اشرفی کی طرح وہ چلتے ہیں۔ پس وہ بھی نقد میں شامل کئے گئے اور متاخرین مشائخ نے فرمایا کہ یہ امام محمد کا قول ہے کیونکہ امام محمد کے نزدیک فلوس بھی نقد کے ساتھ لاحق کئے گئے ہیں یہاں تک کہ درم و دینار کی طرح معین کرنے سے متعین نہیں ہوتے ہیں۔ (مثلاً دو آنہ کی کوئی چیز خریدی تو مشتری کو اختیار ہے کہ چاہے وہی پیسہ دے دے جو خرید بظہرانے کے وقت ملے گا میں ہیں یا دوسرے پیسہ دے دے کیونکہ معین کرنے سے وہ متعین نہیں ہوئے اور معین دو پیسوں کو بعض معین ایک پیسہ کے فروخت کرنا بھی نہیں جائز ہے چنانچہ اصول میں معلوم ہو چکا پس معین کرنا بے فائدہ ہے۔ اور ابو حنیفہ و ابو یوسف کے نزدیک فلوس سے شرکت و مضاربہ نہیں جائز ہے کیونکہ فلوس کا ثمن ہونا دم پر دم بدلتا ہے۔ اور جب ان کا چلن جاتا رہا تو وہ مثل اسباب کے ہو جاتے ہیں اور ابو یوسف سے مثل محمد کے بھی مروی ہے لیکن ابو حنیفہ کے ساتھ ہونا قیاس سے زیادہ موافق اور زیادہ ظاہر ہے اور ابو حنیفہ سے بھی یہ روایت ہے کہ فلوس کے ساتھ مضاربہ صحیح ہے۔ قال ولا يجوز الشركة بما سوى ذلك الا ان يتعامل الناس بالتبذير والتفريق فصح الشركة بهما هكذا ذكر في الكتاب۔ قدوری نے فرمایا کہ ان مالوں کے سوائے دوسری چیز سے شرکت جائز نہیں ہے مگر اس صورت میں کہ لوگ پھروں یا گھائی ہوئی چاندی سے باہم شرکت مفاوضہ کا معاملہ کرتے ہوں تو ان دونوں چیزوں سے بھی شرکت جائز ہو جائے گی یعنی اگر لوگوں میں بغیر سکہ کے سونا و چاندی سے شرکت مفاوضہ کا معاملہ جاری ہو تو جائز ہوگا۔ ایسا ہی شیخ قدوری نے اپنی مختصر میں ذکر کیا ہے اور یہ ظاہر مخالف قول جامع صغیر ہے چنانچہ فرمایا۔ وفي الجامع الصغير ولا يكون المفاوضه بمشاقيل ذهب وفضة و مراده التبر فلي هذه الرواية التبر سلعه تبعين بالتعيين فلا يصلح راس المال في المضاربات والشركات وذكر في كتاب الصرف ان النفقة لا تبين حتى لا يفسخ العقد بهلاكه قبل التسليم فلي تلك الرواية يصلح راس المال فيهما وهذا ما عرفت انهما خلقا اثنين في الاصل الا ان اصح لانها وان خلقت للتجارة في الاصل لكن الثنية تختص بالضرب الخموص لان عند ذلك لا يصرف الى شئ آخر ظاهر الا ان يجري التعامل باستعمالهما ثمتنا فينزل التعامل بمنزلة الضرب فيكون ثمتنا يصلح راس المال ثم قوله ولا يجوز بها سوى ذلك يتناول البكيل والموتون والعدى المتقارب ولا خلاف فيه بيننا قبل الخلط ولكل واحد منهما ما به متاعه وعليه وضيقه وان خلط ثمتا اشتراكا

فکذلک فی قول ابی یوسفؒ والشریکۃ شریکۃ ملک لاشریکۃ عقد وعند محمدؒ تصح شریکۃ العقد وغیرہ
 لا اختلاف تظہر عند التساو فی المالین واشتراط التفاضل فی الریح فظاہر الروایۃ ما قالہ ابو یوسفؒ
 لانه یتعین بالتعین بعد المخلوط کما یتعین قبلہ ولہ محمدؒ انہا شمن من وجہ حتی جازا لیبیع بہا دنیا فی
 الذمۃ ویع من حیث انہ یتعین بالتعین فعملتا یا لشبہین بالاضافۃ الی المالین بخلاف العرض لانہا
 لیست ثمنًا بجمال ولو اختلف جنسًا لم یخلطہ والشعیر والزیت والسمن فخلط لا ینعقد الشریکۃ بہا بالاتفاق والفرق
 لہ محمدؒ ان المخلوط من جنس واحد من ذوات الامثال ومن جنسین من ذوات القیم ینتہک المجهالة
 کما فی العرض واذالہ تصح الشریکۃ فحکم المخلوط قد بینا کہ فی کتاب القضاء - اور جامع صغیر
 میں ہے کہ سونے یا چاندی کے مثقالوں سے شرکت مفاد نہ نہیں ہوتی ہے مثقال سے امام محمد کی مراد پتر ہیں
 پس اس روایت پر پتر ایسا اسباب ہے کہ معین کرنے سے متعین ہو جاتا ہے تو مضاربت یا شرکت کے عقود
 میں اس المال نہیں ہو سکتا اور جامع صغیر کی کتاب الصرف میں مذکور ہے کہ گلابی چاندی جو سکہ دار نہ ہو وہ
 بھی متعین نہیں ہوتی حتیٰ کہ بیع میں سپرد کرنے سے پہلے اگر تلف ہو جائے تو عقد بیع نہ ہوگا۔ اور پتر بھی شرکت
 و مضاربت میں اس المال ہو سکتے ہیں اور اس کی وجہ یہ ہے کہ سونا اور چاندی اصلی خلقت میں شمن پیدا کئے گئے ہیں
 عوامہ سکہ دار ہوں یا نہ ہوں لیکن روایت اول اصح ہے۔ کیونکہ سونا چاندی اگرچہ اصلی خلقت میں تجارت کے
 واسطے مخلوق ہیں لیکن ان کا شمن ہونا مخصوص بضر سکہ ہے کیونکہ ایسی حالت میں بظاہر ان کو دوسرے کام میں
 صرف نہیں کرتے ہیں لیکن اگر ان کو بطور شمن استعمال کرنا بدو سکہ کے لوگوں میں جاری ہو جائے تو باہمی معاملہ بمنزلہ
 ضرب سکہ کے ہوگا پس مطلقاً شمن ہو جائیں گے اور اس المال ہونے کے لائق ہوں گے۔ شیخ قدوری کا یہ قول کہ
 ان کے سوائے دوسری چیزوں سے شرکت نہیں جائز ہے تو اس میں کیلی و دنی چیزیں اور جو گنتی سے فروخت ہوتی
 ہیں اور باہم برابر کے قریب ہیں۔ جیسے اندھے و اخروٹ یہ سب چیزیں بھی داخل ہیں یعنی شرکت کا اس المال
 نہ ہونگی اور اس میں ہمارے علماء کے نزدیک کچھ اختلاف نہیں۔ جبکہ غلط ہے پہلے ہو یعنی باہم ملا دیئے
 سے پہلے شرکت کا عقد ان چیزوں پر نہیں ہو سکتا اور دونوں میں سے ہر شریک کے واسطے اپنی متاع کا نفع
 مخصوص ہوگا اور کیٹی بھی اسی پر پڑے گی۔ اور اگر دونوں نے غلط کر دیا پھر عقد شرکت باندھا تو بھی الیٰ رکضہ
 کے نزدیک یہی حکم ہے اور یہ شرکت ملکی ہوگی یعنی دونوں کی ملکیت باہم محتلط ہے اور یہ شرکت عقد نہ
 ہوگی۔ اور امام محمدؒ کے نزدیک شرکت عقد صحیح ہے اور اس اختلاف کا اثر ایسی صورت میں ظاہر ہوگا
 کہ دونوں باہم برابر ہوں اور نفع میں کئی بیشی مشروط ہو یعنی مثلاً ایک کے واسطے نفع میں دو تہائی
 اور دوسرے کے واسطے ایک تہائی مشروط ہو۔ تو ابو یوسفؒ کے نزدیک نہیں جائز ہے بلکہ ہر ایک کو
 اپنے مال کا نفع ملے گا اور یہی ظاہر الروایۃ ہے کیونکہ یہ مال بعد غلط کے بھی معین کرنے سے متعین ہو جاتا
 ہے جیسے غلط سے پہلے تھا۔

اور امام محمدؒ کی دلیل یہ ہے کہ ایسا مال ایک ماہ سے شمن ہے حتیٰ کہ بیع ان کے عوض میں اپنے ذمہ
 قرضہ رکھ کر جائز ہے (مثلاً کسی شخص سے کوئی چیز بعض مرضی کے دس اندروں کے یا پانچ سیر گہوؤں کے
 یا تین سیر لوہے کے خریدی اس طرح کہ یہ اندھے یا گہوؤں یا لوہا شتری کے ذمہ دھار قرضہ ہے تو جائز

ہے پس اس راہ سے یہ فن ہیں اور ایک راہ سے بیع ہوتے ہیں کہ معین کرنے سے متعین ہو جاتے ہیں تو اس میں دو مشابہت ہوئیں۔ پس ہم نے دونوں مشابہتوں پر عمل کیا کہ قبل غلطی کے ان کو بیع قرار دیا اور کہا کہ شرکت نہیں جائز ہے اور بعد غلطی کے ثمن قرار دیا حتیٰ کہ شرکت جائز ٹھہری بخلاف دیگر اسباب کے یعنی مانند تخت و کرسی و صندوق وغیرہ کے کہ یہ کسی حال میں ثمن نہیں ہوتے ہیں۔ (پھر یہ سب اختلاف اس صورت میں کہ کبلی و وزنی و عددی و دونوں کے پاس جنس واحد ہوں) اور اگر دونوں کی جنس مختلف ہو جیسے ایک کے پاس گہنوں اور دوسرے کے پاس جوہوں یا ایک کے پاس ردغن زیتون اور دوسرے کے پاس گھی ہو۔ پھر اگر دونوں نے غلط کر دیا تو بالاتفاق عقد شرکت نہیں ہو سکتا ہے حتیٰ کہ امام مالک و محمد بھی متفق ہیں (پس امام محمد کے نزدیک جنس واحد میں بعد غلطی کے شرکت جائز ہے اور جنس مختلف میں نہیں جائز ہے) اور فرق یہ ہے کہ ایک ہی جنس کے مخلوط میں وہ شے مثلی چیزوں میں سے ہے یعنی اگر کوئی شخص تلف کر دے تو اس کے مثل اس کا قائم مقام ہو سکتی ہے اور دو جنسوں کا مخلوط مثال نہیں بلکہ قسمی ہے یعنی تلف کنندہ پر اس کی مثل نہیں بلکہ اس کی قیمت واجب ہو سکتی ہے پس جہالت پیدا ہو گئی۔ یعنی ہر شریک کو بٹوارے کے وقت اپنا عین مال نہیں مل سکتا جیسے اسباب میں ہوتا ہے اور جب شرکت صحیح نہ ہوئی تو غلط کا جو حکم ہے وہ ہم نے کتاب القضاء میں بیان کیا ہے نہ کہ بلکہ کتاب الودیعت میں بیان کیا ہے۔

الغایۃ یا کفایۃ المنتہی میں مذکور ہو۔ ع۔ قال واذا اراد الشریکۃ بالعرض یا علی واحد منهما نصف ماله بنصف مال الآخر ثم عقدا الشریکۃ قال فوہذا الشریکۃ ملک لما بینا ان العرض لا تصح رأس مال الشریکۃ وتاہلہ اذا کان قیمۃ متاعاً علی السواء ولو کانت بینہما تفاوت بیع صاحب الاقل بقدر ما تثبت بہ الشریکۃ۔ اور جب دو شخصوں نے اسباب کے ذریعہ سے شرکت کرنی چاہی تو ہر ایک اپنے نصف مال کو بعض دوسرے کے نصف مال کے فروخت کرے پھر دونوں عقد شرکت باندھیں۔ شیخ مصنف نے فرمایا کہ یہ شرکت ملک ہے کیونکہ ہم نے بیان کر دیا کہ شرکت کا اس المال یہ اسباب نہیں ہو سکتا ہے اور جو مسئلہ مذکور ہوا اس کی تاویل یہ ہے کہ دونوں کے اسباب کی قیمت برابر ہو اور اگر دونوں میں تفاوت ہو تو کم مال والا اپنے مال میں سے دوسرے کے اسباب سے اسی قدر کے عوض فروخت کرے جس سے شرکت ثابت ہوئے مثلاً ایک کے اسباب کی قیمت چار سو درم اور دوسرے کے اسباب کی قیمت سو درم ہے تو دوسرا اپنے اسباب کے پانچ حصوں میں سے چار حصہ بعض دوسرے کے پانچویں حصہ کے فروخت کر دے تو غلطی سے کل اسباب پانچ حصہ ہوں گے جن میں ایک حصہ کم مال والے کا ہے پس اس کو نفع کا بھی پانچواں حصہ ملے گا۔ قال واما

شرکۃ العنان فتعقد علی الوکالۃ دون الکفالۃ وہی ان تشترک اشان فی نوع بئز او طعام او شترک فی ہمم التجارات ولایذکر ان الکفالۃ والعقار علی الوکالۃ لتحقق مقصودہما ببناء ولا یعقد علی الکفالۃ لان اللفظ مشتق من الاعراض یقال من لہ امرض دہذا لایبنی من الکفالۃ وحکم التصرف لایثبت بخلاف مقتنی اللفظ۔ قدوریؒ نے شرکت عنان کے بیان میں فرمایا کہ وہ وکالت پر منعقد ہوتی ہے اور کفالت پر منعقد نہیں ہوتی ہے اس طور پر کہ دو شخص پٹریے یا اثاث کی تجارت میں شرکت کریں یا عموماً ہر قسم کی تجارت میں شرکت کریں اور کفالت کا ذکر نہ کریں۔ پس وکالت پر انعقاد اس واسطے ہے کہ مقصود شرکت حاصل ہو جیسا کہ ہم بیان کر چکے اور یہ

کفالت پر منعقد نہ ہوگی کیونکہ عنان کے معنی منہ موڑنے کے آتے ہیں اور اس سے کفالت ظاہر نہیں ہوتی اور مقضیٰ لفظ کے خلاف کوئی حکم ثابت نہیں ہوتا۔ ویصح التفاصل فی المال لحاجة الیہ فیس من قضیۃ العطف المساواة۔ اور دونوں کے مال میں کمی بیشی ہونا صحیح ہے کیونکہ اس کی ضرورت ہے اور لفظ عنان اس کو مقفی نہیں کہ دونوں میں مساوات ہو ویصح ان یساو یا فی المال ویفاضلا فی الریح وقال زفر وشافعی ولا یجوز لان التفاصل فیہ بردی الی ریح مالم یضمن فان المال اذا کان نصفین والریح اثلاثا فصاحب الزیادة یتعقبا بلا ضمان اذا الضمان بقدر راس المال ولان الشریکۃ عندہما فی الریح بشریکۃ فی الاصل ولہذا یشترط ان الخلط ذمار ریح المال بمنزلة نماذ الہیان فیستحق بقدر الملك فی الاصل ولنا قولہ علی اللہ علیہ وآلہ وسلم الریح علی ما شرطا والوضیعة علی قدر المالیین ولم یفصل ولان الریح کما یستحق بالمال یتحق بالعمل کما فی المضاربة وقد یكون احدهما احذق واھدی واکثر عملا واقری فلا یرضی بالسواة نمستو الحاجة الی التفاصل مختلفا اشتراط جمیع الریح لاحدھما لانه ینجز العقد بہ من الشریکۃ ومن المضاربة ایضا الی قرض باشرطہ للعامل الالی بضعة باشرطہ لرب المال وهذا العقد یشبہ المضاربة من حیث انہ یعمل فی مال الشریکۃ ویشبہ الشریکۃ اسما وعلما فانہما یعملان فعلمنا بشبہ المضاربة وقتلنا لیمح اشتراط الریح من غیر ضمان ویشبہ الشریکۃ لایبطل باشرط العمل علیہما۔

اور اگر دونوں کا مال برابر ہو اور نفع میں کسی کے واسطے زیادتی کی شرط ہو تو صحیح ہے یعنی مثلا ایک کے واسطے دو تہائی اور دوسرے کے واسطے ایک جہائی شرط ہو تو جائز ہے اور زفر وشافعی نے فرمایا کہ نہیں جائز ہے کیونکہ نفع میں زیادتی اس جانب پہنچتی ہے کہ جو چیز مضمون نہیں اس کا نفع لیا جائے۔ چنانچہ مال جب برابر ہو اور نفع ایک کے واسطے دو تہائی اور دوسرے کے واسطے تہائی ہو تو جس کے واسطے ایک تہائی زائد ہے وہ بغیر ضمان اس کا مستحق ہوا اس واسطے کہ ضمانت تو بقدر راس المال ہے اور دوسری وجہ یہ ہے کہ زفر وشافعی نے نزدیکی اصل مال میں شرکت کی وجہ سے نفع میں شرکت ہوتی ہے۔ اسی واسطے دونوں کے نزدیک اصل مال میں خلط ہونا شرط ہے تو مال کا نفع ایسا ہوگی جیسے مال میں بڑھاؤ ہوتی ہے یعنی جیسے کرپوں کے بچہ ہو کر زیادتی ہو جاتی ہے تو اصل مال میں جس قدر ملک ہو اسی حساب سے نفع کا استحقاق ہوگا۔ اور علما دلیل یہ حدیث ہے کہ نفع دونوں کی شرط پر ہوگا اور گھٹی بقدر مال کے ہوگی۔

اس روایت میں کوئی تفصیل اصل مال کی برابر یا کمی بیشی کی نہیں ہے (یعنی اگر مال برابر ہو اور نفع میں کم و بیش شرط کیا تو بھی جائز ہو بخلاف گھٹی کے کہ وہ موافق شرط نہیں بلکہ بقدر مال ہوگی لیکن یہ حدیث نہیں پائی جاتی۔ مگر حنفیہ کی کتابوں میں حضرت علی کم اللہ وجہہ سے مروی ہے۔ ت م۔ اور اس دلیل سے کہ نفع کا استحقاق جیسے مال سے ہوتا ہے ویسے ہی کام سے ہوتا ہے جیسے مضاربت میں ہے (یعنی مضارب کو روپیہ دیا کہ وہ تجارت کر کے نفع اٹھا دے۔ پس نفع تین تہائی تقسیم ہو پس مال طالع نے اپنے مال کی وجہ سے نفع پایا اور مضارب نے اپنے کام کی وجہ سے نفع پایا اور کبھی دونوں میں سے ایک شریک کو اس تجارت کا ڈھنگ زیادہ اور کام زیادہ آتا ہے اور اپنے شریک سے زیادہ قوی ہوتا ہے تو وہ برابر نفع پر راضی نہ ہوگا تو ضرورت کی وجہ سے کم و بیش نفع جائز ہو بخلاف اس کے اگر کل نفع ایک ہی کے واسطے شرط ہو تو نہیں جائز ہے کیونکہ ایسا کرنے سے ہر عقد شرکت سے خارج ہو جائے گا اور مضاربت سے بھی نکل جائے گا بلکہ اگر فاسد کام کرنے کے واسطے ہوا نفع

شرط ہو تو یہ قرض ہو جائے گا اور اگر سب نفع مالک مال کے واسطے شرط ہو لیکن یہ عقد ایسا ہے کہ ابتداء میں مضاربت کے
 مشابہ اس راہ سے کہ وہ شریک کے مال میں کام کرتا ہے اور یہ عقد شرکت مفادضمتہ کے بھی مشابہ
 ہے کیونکہ نام میں شرکت اور کام میں تجارت ہو تا ہے تو اس میں دونوں مشابہتوں کا عمل ہوا تو مضاربت کا عمل یہ دلیلا
 کہ ہم نے کہا کہ بغیر ضمانت کے نفع کی شرط کرنا صحیح ہے۔ یعنی جیسے مضاربت میں امانتی مال میں نفع کی شرط بغیر ضمانت
 جائز ہے ویسی ہی شرکت عنان میں ایک شریک کے واسطے زائد نفع جائز ہے اور دوسری شرکت مفادضمتہ کا عمل یہ
 دلیلا کہ دونوں شریکوں پر کام شرط ہونے سے شرکت عنان باطل نہیں ہوتی ہے۔ قال ويجوز ان يعقد احدا لاجل احد
 منهما ببعض ماله دون البعض لان المساواة في المال ليس بشرط فيه اذا لفظ لا يقتضيه دلائلهم الا
 بما بينا ان المفادضمة تصح به للوجه الذي ذكرناه۔ اور شرکت عنان میں یہ بات جائز ہے کہ ہر شریک
 اپنے حقوڑے مال کو شرکت میں ملاوے اور باقی کو نہ ملاوے کیونکہ اس شرکت میں مساوات مالی شرط
 نہیں ہے کیونکہ لفظ عنان اس کو مقتضی نہیں ہے مگر یہ شرکت صرف اسی مال سے صحیح ہوگی جو ہم بیان
 کر چکے ہیں یعنی درم و دینار و فلوس و رائجہ جن سے مفادضمتہ صحیح ہوتی ہے اور وہی وجہ ہے جو ہم بیان
 بیان کر چکے۔ ويجوز ان يشتركا من جهة احد هما دائرا ومن الآخر ذرا اهما وكن امن احد هما درهم
 بيض ومن الآخر سود وقال زفر والشافعي لا يجوز هذا ايضا على اشتراط الخلط وعدمه فان الخلط عندهما
 شرط ولا يتحقق ذلك في مختلفي الجنس وسنبينه من بعد ان شاء الله تعالى۔ اور شرکت عنان میں اگر ایک
 کی طرف سے دینار ہوں اور دوسرے کی طرف سے درم ہوں تو جائز ہے اور اسی طرح اگر ایک کی
 طرف سے دودھ یا درم ہوں اور دوسرے کی طرف سے کالے درم ہوں تو بھی جائز ہے اور زفر و شافعی نے
 کہا کہ نہیں جائز ہے اور یہ اختلاف خلط و عدم خلط کی شرط پر مبنی ہے چنانچہ زفر و شافعی نے نزدیک خلط کرنا
 شرط ہے حالانکہ دو مختلف جنس میں خلط کا تحقق نہ ہوگا اور ہم اس کو بعد ازاں ان شاء اللہ تعالیٰ بیان کریں گے۔
 قال وما اشتراط كل واحد منهما للشركة طوبى بمتنه دون الآخر لما بينا انه يتحقق الوكالة
 دون الكفالة والوكيل هو الاميل في الحقوق۔ اور شرکت عنان کے دونوں شریکوں میں سے ہر ایک
 نے جو کچھ شرکت کے واسطے خرید کیا اس کے دام کا مطالبہ صرف اسی سے ہوگا دوسرے سے نہ ہوگا کیونکہ
 ہم بیان کر چکے کہ شرکت عنان صرف وکالت کو متضمن ہے اور کفالت کو متضمن نہیں ہے اور مطالعہ حنفی
 میں وکیل ہی اصل ہوتا ہے۔ قال ثم يرجع على شريكه بحصته منه معناه اذا ادى من مال نفسه
 لانه وكيل من جهته في حصته فاذا تقدم من مال نفسه رجع عليه فان كان لا يعرف ذلك لا يقوله
 فعليه الحجة لانه يدعي وجوب المال في ذمة الآخر وهو نكرو القول للمكر مع يمينه۔ پھر جو دام ادا
 کئے اس میں سے شریک سے بقدر اس کے حصہ کے واپس لے گا اور اس کے معنی یہ ہیں کہ جب اپنے
 مال سے ادا کیا ہو تو شریک سے حصہ رسد واپس لے گا۔ کیونکہ وہ شریک کی طرف سے اس کے حصہ
 میں وکیل ہے پس جب اپنے مال سے اس نے ادا کیا تو شریک سے واپس لے گا۔
 پس اگر یہ بات سوائے اس کے قول کے کسی طرح معلوم نہ ہو مثلاً جو چیز خرید کا وہ موجود نہیں ہے حالانکہ
 وہ کہتا ہے کہ میں نے ایک غلام خریدا اور اس کے دام ادا کر دیے ہیں پھر وہ غلام مر گیا اور شریک اس سے

الکار کرتا ہے تو اس پر واجب ہوگا کہ اپنے قول کے گواہ لادے کیونکہ وہ دوسرے کے ذمہ مال واجب ہونے کا دعویٰ کرتا ہے اور دوسرا اس سے منکر ہے تو قسم کے ساتھ منکر کا قول قبول ہوگا نہ یعنی اگر یہ گواہ نہ لایا تو قسم سے شریک منکر کا قول قبول ہوگا۔ قال واذہلک مال الشریکۃ اواحدا المالیین قبل ان یشتریا شیا یبطل الشریکۃ لان المعقود علیہ فی عقد الشریکۃ المال فانہ یتعین فیہ کما فی الہیۃ والوصیۃ وبہلک المعقود علیہ یبطل العقد کما فی البیع بخلاف المضاربۃ والوکالۃ المعقودۃ لانہ لا یتعین الثمن فیہما بالتعین وانما یتعینان بالقبض علی ماخر فوہذا اظاہو فیما اذا ہلک المال وکذا اذا ہلک احدہما لانہ ماضی شریکۃ فیبطل العقد لعدم فائدتہ ولایہما ہلک من مال صاحبه ان ہلک فی یدہ فظاہر وکذا اذا کان ہلک فی ید الآخر لانہ امانة فی یدہ بخلاف ما بعد الخلط حیث یہلک علی الشریکۃ لانہ لا یتیمز فیجعل الہلک من الماہلین۔ اور اگر دونوں کا مجموعہ مال شرکت یا ایک کا مال تلف ہو گیا قبل اس کے کہ مال شرکت سے کوئی چیز خریدیں تو شرکت باطل ہو گئی کیونکہ جس چیز پر عقد شرکت مظہر وہ مال ہے کیونکہ وہ عقد شرکت میں متعین ہو جاتا ہے جیسے ہبہ و وصیت میں متعین ہو جاتا ہے۔ اور جس چیز پر عقد مظہر اگر وہ تلف ہو جاوے تو عقد باطل ہو جاتا ہے جیسے عقد بیع میں ہوتا ہے مثلاً جس بیع پر بیع ٹھہری ہے اگر وہ سرور کرنے سے پہلے تلف ہو جائے تو بیع حاصل ہو جاتی ہے بخلاف مضاربت اور ضمانت کے کیونکہ مضاربت اور ضمانت وکالت میں بیع تلف سے معین نہیں ہوتا ہے بلکہ جب قبضہ واقع ہو جاتا ہے تب متعین ہوتا ہے چنانچہ اپنے متعین ہونے پر اس کا بیان مذکور ہے بالجملہ مال تلف ہونے سے شرکت باطل ہو جائے گی۔ پھر جس صورت میں دونوں مال تلف ہو جاویں تو شرکت باطل ہو جانا ظاہر ہے اور اگر صرف ایک مال تلف ہو تو بھی شرکت باطل ہوگی کیونکہ جس کا مال تلف نہیں ہوا وہ اپنے مال میں دوسرے کی شرکت پر صرف اس طور پر راضی ہوا تھا کہ خود بھی اس کے مال میں شریک ہو پھر جب اس کا مال ہی نہ رہا تو یہ اپنے مال میں شریک کرنے پر راضی نہیں ہے۔ پس عقد شرکت باطل ہو گیا کیونکہ باقی رہنا بے فائدہ ہے اور دونوں میں سے جس شخص کا مال تلف ہوا وہ اسی کا مال گیا دوسرا اس کا منافع نہیں کیونکہ اگر خود اس کے قبضہ میں تلف ہوا تو یہ بات ظاہر ہے اور اگر شریک کے قبضہ میں تلف ہوا تو بھی منافع نہیں ہے کیونکہ یہ اس کے قبضہ میں صرف امانت تھا۔ بخلاف اس کے اگر خلط کر دینے کے بعد تلف ہوا تو یہ تلف شدہ شرکت پر قرار دیا جائے گا کیونکہ مال میں کسی کے واسطے امتیاز نہیں ہے تو تلف ہونا دونوں مالوں میں سے قرار دیا جائے گا وان اشتری احدہما بمالہ وھلک مال الآخر قبل الشراء فالشترى بینہما علی ما شرط لان المصلحین وقع مشترکاً بینہما لقیام الشریکۃ وقت الشرار فلا یتغیر حکم بہلک مال الاخر بعد ذلک ثم الشریکۃ عقد عند محمد و خلافاً للصحیح بن زیاد حتی ان ایہما یباع جائز بیعہ لان الشریکۃ قد تمت فی الشترى فلا یتفق بہلک المال بعد تما مہا۔ اور اگر دونوں میں سے ایک کے مال سے خریدہ واقع ہوئی اور دوسرے کا مال قبل خرید کے تلف ہو گیا تو جو چیز خریدی گئی وہ دونوں میں موافق شرط کے مشترک ہے کیونکہ جس وقت ملک واقع ہوئی ہے تو دونوں میں مشترک واقع ہوئی ہے کیونکہ خرید کے وقت دونوں میں شرکت قائم تھی تو اس کے بعد دوسرے کا مال تلف ہو جانے سے حکم مذکور متغیر نہ ہوگا۔

پھر ان محمد کے نزدیک یہ شرکت عقب ہے حتی کہ دونوں میں سے جس نے فروخت کی بیع جائز ہوگی کیونکہ خریدی ہوئی

چیز میں شریک پوری ہو چکی تھی تو پوری ہو جانے کے بعد دوسرا مال تلف ہونے سے شرکت نہیں ٹوٹے گی نہ
پس حاصل یہ ہوا کہ خریدی ہوئی چیز دونوں کی ملک مشترک ہے مگر اس کے دام صرف ایک شریک نے دیا
کئے ہیں۔ قال ویرجع علی شریکۃ بحضتہ من ثمنہ لانہ اشتری نصفہ بکالتہ ونقد الثمن من مال نفسه وقد
بیناہ ہذا اذا اشتری احدهما بالحد المألین اولاً ثم هلك مال الآخر اما اذا هلك مال احدهما ثم اشتری الآخر
بمال الآخر ان صرحا بالوكالة فی عقد الشركة فالشركة مشترک بینہما علی ما شرط لان الشركة ان یطقت فالوكالة
المصرح بها قائمۃ فکان مشترکا بحکم الوكالة ویكون شركة ملک ویرجع علی شریکۃ بحضتہ من الثمن لما بیناہ وان وکلا
مجرد الشركة ولم یصرح علی الوكالة فیہا کان المشتري للذي اشتراها خاصة لان الوقوع علی الشركة حکم
الوكالة التي تضمنتها الشركة فاذا بطلت یبطل ما فی ضمانتها بخلاف ما اذا صرح بالوكالة لانها مقصورة
پھر جس شریک نے دام دیئے ہیں وہ دوسرے سے بقدر اس کے حصہ کے دام واپس لے گا کیونکہ
بطور وکالت کے اس نے دوسرے کا حصہ نصف خریدیا ہے اور سب دام اپنے ذاتی مال سے دے
دیئے ہیں اور ہم اس کو ادھر بیان کر چکے۔ یہ اس صورت میں ہے کہ ایک شریک نے ایک مال سے
پہلے خریدی پھر دوسرے کا مال تلف ہوا ہے اور اگر یہ صورت ہو کہ ایک کا مال پہلے تلف ہو گیا پھر دوسرے
نے اپنے مال سے چیز خریدی تو اس میں دو صورتیں ہیں۔ ایک یہ کہ عقد شرکت میں دونوں نے وکالت
کی تصریح کر دی تو اس صورت میں جو چیز خریدی ہے وہ خاصہ خریدار کی ہوگی کیونکہ شرکت ہر واقع ہونا
صرف اس وکالت کی وجہ سے ہونا جو عقد شرکت کے ضمن میں ہوتی ہے مگر جب شرکت ہی باطل ہوئی تو
جو اس کے ضمن میں وکالت تھی وہ بھی باطل ہو گئی بخلاف اس کے جب وکالت کو مصرح بیان کیا تو وہ
باطل نہ ہوگا کیونکہ وہ بالقصد بیان ہوئی ہے یعنی ضمنی نہیں ہے۔ قال ويجوز الشركة وان لم یخلط
المال وقال زفر والشافعی لا یجوز لان الربح فرغ المال ولا یقع الفرع علی الشركة الا بعد الشركة
فی الاصل وانه بالخلط وهذا لان المصل هو المال ولهذا یضاف الیه ویشتروط تعین راس
ان مال بخلاف المضاربة لانها لیست بشركة وانما هو ليعمل لوب المال فیستحق بحکم عمالة علی عمله
اما هنا بخلافه وهذا اصل کبر لهما حتی یعتبر اتحاد الجنس ویشتراط الخلط ولا یجوز التفاضل فی الربح مع
التساوی فی المال ولا یجوز شركة التقبل والاعمال لانعدام المال ولنا ان الشركة فی الربح مستندة الی
العقد دون المال لان العقد یسمى شركة فلا بد من تحقق معنى هذا الاسم فیہ فلم
یکن المخلط مشروطا لان الدراهم والدنانیر لا تعینان فلا یستفاد الربح بواس المال وانما یستفاد
بالنصف لانه فی النصف اصل وفي النصف وکیل فاذا تحققت الشركة فی التصرف بدون المخلط
تحققت فی الاستفادہ وهو الربح یدونه وصار کالمضاربة فلا یشتراط اتحاد الجنس والتساوی
فی الربح ویصح شركة التقبل۔ اور شرکت جائز ہے اگرچہ دونوں نے مال خلط نہ کیا ہو اور یہی قول
مالک و احمد ہے اور زفر و شافعی نے کہا کہ نہیں جائز ہے اس واسطے کہ مال اصل ہے اور نفع اس کی
فرع ہے اور فرع کا مشترک ہونا جب ہی ہوگا کہ پہلے اصل مشترک ہو جاوے اور اصل کا مشترک ہونا
خلط سے ہے اور نفع کا مال کے فرع ہونا اس دلیل سے ہے کہ اس کا محل مال ہے اسی واسطے نفع کو

مال کی طرف مضاف کرتے ہیں یعنی کہتے ہیں کہ شرکت مالی سے یہ مال کا نفع ہے اور اس المال کو معین کر لینا شرط ہے بخلاف مضاربیت کے کہ وہ بدون غلط کے جائز ہے اس واسطے کہ وہ شرکت نہیں ہے بلکہ مضارب صرف مالک مال کے واسطے کام کرتا ہے تو اپنے کام کی مزدوری پر نفع میں سے معنی ہوتا ہے۔ اور یہاں اس کے برخلاف ہے یعنی دونوں شریکوں میں سے ہر ایک کام کرتا ہے اور یہ زکوٰۃ شافعی کے واسطے اصل سمیر ہے حتیٰ کہ جس متحد ہونا معتبر اور غلط کرنا شرط ہے اور مال برابر ہونے کے باوجود نفع میں کمی بیشی نہیں جائز ہے اور شرکت اقسام میں سے جو شرکت تقبل و اعمال آئندہ آوے گی وہ بھی اسی اصل پر نہیں جائز ہے کیونکہ اس میں مال نہیں ہوتا ہے۔

اور جاری دلیل یہ ہے کہ نفع میں شرکت ہونا عقد کی جانب مضاف ہے نہ مال کی جانب کیونکہ عقد ہی کو شرکت کہتے ہیں تو اس نام کے معنی اس میں معنی ہونا ضروری ہیں تو غلط کرنا شرط نہ ہوا۔ اور اس دلیل سے کہ درم و دینار ایسی چیز نہیں جو عقد میں متعین ہو تو نفع حاصل ہونا اس المال سے نہیں ہے بلکہ اس تصرف سے ہے جو اس المال میں ہوتا ہے یعنی اس المال کے ذریعہ سے کام کرنے پر نفع ملتا ہے کیونکہ ہر شریک آدھے میں اصل ہے اور آدھے میں وکیل ہے اور جب بدون غلط کرنے کے تصرف و کار تجارت میں شرکت متحقق ہوئی تو تصرف سے جو کچھ مستفاد ہوا یعنی نفع اس میں بھی بدون غلط کی شرکت متحقق ہوئی اور اس کا حال مثل مضاربیت کے ہو گیا پس خلاصہ یہ کہ نفع کی نسبت شافعی کے نزدیک اس المال کی طرف ہے اور ہمارے نزدیک عقد کے موافق کار تجارت کی طرف ہے پس ہمارے نزدیک مالوں کا جس مقدم ہونا اور برابر مالوں میں برابر نفع ملنا کچھ شرط نہیں ہے اور لوگوں کے کام قبول کرنے میں عقد شرکت بظاہر نارہم ہے۔ قال ولا يجوز الشریکۃ اذا شرط لاحدهما دراهم مسماۃ من الیج لانہ شرط یوجب القطاع الشریکۃ فعیسای لا یحتاج الا قدر المسی لاحدهما ونظیرہ فی المزارعۃ۔ اگر دونوں شریکوں میں سے ایک کے واسطے کچھ درم بیان کر کے نفع میں سے شرط کئے تو شرکت نہیں جائز ہے کیونکہ یہ ایسی شرط ہے جس سے شرکت منقطع ہوئی جاتی ہے کیونکہ شاید حاصلات میں سے نفع کے اسی قدر درم ہوں جو ایک کے واسطے بیان کئے گئے اور اس کی نظیر مزارعت میں ہے جسے یعنی مالک زمین و کاشتکار میں سے اگر کسی ایک کے واسطے پیداوار میں سے چند من گہیں سوائے حسہ بٹائی کے شرط کئے تو مزارعت باطل ہے کیونکہ شاید اسی قدر پیداوار ہو مضاف۔

پھر شرکت مفاد منہ و عنان کے بعض احکام بیان فرمائے۔ وقال دلیل واحد من المفاد منین و شریکی العنان ان یمنع المال لانہ معتاد فی عقد الشریکۃ ولانہ ان یتاجر علی العمل والتحصیل بغیر عوض دونہ فیملکہ وکذا لہ ان یورعہ لانہ معتاد ولا یجد التجار منہ یداً۔ شرکت مفاد منہ کے دونوں شریکوں میں سے ہر ایک کو اور شرکت عنان کے دونوں شریکوں میں سے ہر ایک کو یہ اختیار ہے کہ مال کو بضاعت بردے (بضاعت یہ کہ کسی تاجر کو اپنا کچھ مال دے دیا کہ وہ کوئی چیز خرید کر تجارت کرے اور جو کچھ نفع ہومح اصل کے مالک مال کو دے دے تو ہر ایک شریک کو اس طرح مال دینا جائز ہے) کیونکہ بضاعت دینا عقد شرکت میں بطور عادت جاری ہے۔ اور اس دلیل سے کہ شریک کو اختیار ہے کہ کام کرتے

کے واسطے کوئی مزدور مقرر کرے حالانکہ بغیر مزدوری کے ایسا آدمی حاصل ہونا اتنی درجہ ہے تو ضرور اس کا مالک ہوگا اور شریک کو یہ بھی اختیار ہے کہ مال کسی کے پاس ودیعت رکھے کیونکہ اس کی عادت جاری ہے اور کبھی تاجر کو اس سے چارہ نہیں ہوتا ہے۔ قال ویدنوع مضاربة لانها دون الشوكة فيتمسكها من ابی حنیفة ^{۱۶} انه ليس له ذلك لانه نوع شوكة والاصح هو الاول وهو رواية الاصل في الشوكة غير مقصود وانما المقصود تحصيل الربح كما اذا استاجر باجور بل اولی لانه تحصيل بدون ضمان في ذمتهم بخلاف الشوكة حيث لا يملكها لان الشيء لا يستتبع مثله۔ اور ہر ایک کو یہ بھی اختیار ہے کہ مال کو مضاربت پر دے کیونکہ وہ شرکت سے کم ہے تو شرکت اس کو شامل ہے (کیونکہ شرکت کی گھٹی شریک پر پڑتی ہے اور مضارب پر نہیں پڑتی ہے تو شرکت کے ضمن میں مضارب کا اختیار حاصل ہے۔ مف) اور ابو حنیفہ سے ایک روایت یہ ہے کہ اس کو مضارب پر دینے کا اختیار نہیں ہے کیونکہ مضارب بھی ایک قسم کی شرکت ہے (تو شریک کو دوسرے سے شرکت کا اختیار نہیں ہے جبکہ مال شرکت واحد ہے۔ ع۔) اور روایت اول اصح ہے اور وہی مبسوط کی روایت ہے کیونکہ مضارب پر دینے سے شرکت مقصود نہیں ہے بلکہ صرف نفع حاصل کرنا مقصود ہے جیسے کسی کو اجرت پر مقرر کر کے تجارت کا کام لے بلکہ مضارب بدرجہ اول جائز ہے کیونکہ یہ نفع بدون اپنے ذمہ اجرت لازم آنے کے مفت حاصل ہوتا ہے بخلاف شرکت کے کہ شریک کو اس مال سے دوسرے کے ساتھ شرکت کرنا جائز نہیں ہے کیونکہ عقد شرکت کے ضمن میں اس کے مثل شرکت کا اختیار نہیں ہو سکتا ہے کیونکہ کسی شے کے تاج ہو کر اس کے مثل نہیں ثابت ہوتی ہے۔ قال ویکل من یضمین فیہ لان التوکیل بالبیع والشراء من توابع التجارة والشركة العقود للتجارة بخلاف الوکیل بالشراء حیث لا یملك ان یدل کل غیرہ لانه عقد خاص طلب منه تحمیل العین فلاستتبع مثله۔ اور ہر شریک کو یہ اختیار ہے کہ مال شرکت میں کسی شخص کو وکیل کرے جو اس میں تجارتی تصرف کرے کیونکہ خرید و فروخت کے واسطے وکیل کرنا بھی تجارت کے امور میں سے ہے اور شرکت اسی تجارت کے واسطے قرار پائی ہے۔ بخلاف اس کے جو شخص فقط خریدے گا وکیل کیا گیا ہو اس کو بغیر اجازت موکل کے یہ اختیار نہیں ہے کہ اپنی طرف سے کسی دوسرے کو وکیل کرے کیونکہ یہ عقد خاص تھا جس سے ایک مال عین حاصل کرنا مقصود تھا تو اس وکیل کے عقد میں اس کے مثل وکیل کرنا ناجائز نہ ہوگا۔ قال ویدہ فی المال ید امانة لانه فیض المال باذن المالك لا علی وجه البذل الرشقة فصاعدا کالوديعة۔ اور شرکت مفاد منہ وعنان میں سے ہر شریک کے قبضہ میں جو مال ہے وہ بطور امانت ہے کیونکہ اس نے مالک کی اجازت سے اپنے قبضہ میں لیا مگر بطور عمن کے نہیں۔ (جیسے خریدنے کے واسطے داموں کے عمن کوئی چیز لے آتا ہے کہ اگر گم گئی تو دام دینا پڑے ہیں۔ ع۔) اور بطور مضبوطی کے بھی نہیں ہے جیسے برتن کا قبضہ مال رہن پر ہوتا ہے۔ (م۔) تو اس کا حال بطور ودیعت کے ہوا ہے حتیٰ کہ اگر کسی شریک کے پاس کچھ مال تلف ہو جائے تو وہ شرکت کا مال گیا جس کا وہ ضامن نہیں ہے۔ قال داماشركة المبالغ لیسی شركة التعلیل کا لخطا طین والبصاغین یشتراکان علی ان تقبلوا الاعمال ویكون الکسب بینہما فیجوز ذلک وھذا عندنا وقال نزهة الشافعی لا یجوز لان ھذا شركة لا یفید مقصودھا وھاوھا التمییز لانه لا بد من رأس المال وھذا لان الشوکة فی الربح تبقی علی الشوکة فی المال علی اصلھا علی ما قردناہ ولنا ان المقصود منه التحمیل وھو

ممکن بالتزکیل لانه لما كان كملا في النصف اميلا في النصف تحققت الشريكة في المال المستفاد لا يشترط فيه اتحاد العمل والمكان خلافا لما لاك وزفر فيهما لان المعنى المجوز للشريكة وهو ما ذكرنا لا يتفاوت - اور شريكت كے اقسام ميں سے تيسرى قسم شريكة المصانع ہے اور اسی کو شريكة التعليل بھی کہتے ہیں یعنی کام قبول کرنا جسے دو درزيوں يا دورنگريزوں نے اس شرط پر باهم شريكت کی کہ لوگوں کے کام قبول کریں اور جو کچھ کمائی ہو وہ دونوں ميں مشترک ہو تو یہ ہمارے نزدیک جائز ہے اور زفر و شافعی نے کہا کہ نہیں جائز ہے کیونکہ یہ ایسی شريكت ہے جس سے شريكت کا فائدہ نہیں حاصل ہوتا یعنی نفع سے مال بڑھانا اس سے حاصل نہیں ہے کیونکہ اس کے واسطے اس المال ضرور ہے - اور یہ اس واسطے کہ زفر و شافعی کی اصل پر جو ہم سابق ميں بیان کر چکے ہیں مال کی شريكت پر نفع کی شريكت مبنی ہے -

اور ہماری دلیل یہ ہے کہ عقد شريكت سے مقصود یہ ہے کہ مال حاصل کیا جاوے اور یہ وکیل کرنے سے ممکن ہے کیونکہ جب ہر ایک شريک دوسرے کی طرف سے نصف ميں وکیل ہوا تو نصف ميں اصيل ہوا پس جو مال حاصل ہوا اس ميں شريكت متحقق ہوئی اور اس شريكت ميں کام اور جگہ کا عقد ہونا شرط نہیں ہے کیونکہ جس معنی سے شريكت جائز ہوتی ہے یعنی تحصيل مال اس ميں فرق نہیں ہوتا ہے خواہ کام و جگہ متحد ہو یا نہ ہو اور اس ميں امام مالک و زفر کا اختلاف ہے اور ان کا یہ اختلاف اس روایت پر ہے کہ شريكة التعليل جائز ہے بشرطیکہ کام و جگہ متحد ہو -

مف - ولو مشوطا العمل نصفين والبال في ثلاثا جاز في القياس لا يجوز لان الضمان بقدر العمل فالزيادة عليه ربح مالم يضمن فلم يحل العقد لتاثيره اليه وصار كشريكة الوجوه ولكننا نقول ما ياخذ لا ياخذة بجلان الربح عند اتحاد الجنس وقد اختلف لان راس المال عمل والربح مال فكان بدل العمل والعمل يتقوم بالشقويم فيقدر ربح قدر ما قوم به فلا يحرم بخلاف شريكة الوجوه لان جنس المال متفق والربح يتحقق في الجنس المتفق وربح مالم يضمن لا يجوز الا في المضاربة - اور اگر دونوں نے کام آدھا آدھا اور مال تین تہائی شرط کیا یعنی دونوں برابر کام کریں اور جو کچھ حاصل ہوا اس ميں سے دو تہائی ایک کے واسطے اور ایک تہائی دوسرے کے واسطے ہو تو جائز ہے اور قیاس یہ چاہتا تھا کہ جائز نہ ہو کیونکہ ضمانت بقدر کام کے ہے تو اس سے زیادہ لینا ایسی چیز کا نفع ہے جو مضمون نہیں تو عقد جائز نہیں کیونکہ عقد ہی اس نفع کی جانب پہنچتا ہے اور مثل شريكت وجوہ کے ہو گیا لیکن ہم استحسانا کہتے ہیں کہ جو زیادتی ایک لیتا ہے وہ نفع نہیں لیتا ہے کیونکہ نفع وہ ہوتا ہے جو اپنے مال کی جنس سے متحد ہو حالانکہ یہاں مختلف ہے کیونکہ راس المال یہاں کام ہے اور نفع مال ہے تو جو کچھ اس نے یا وہ کام کا عوض ہے اور ہر کام کی قیمت لگائی جاتی ہے تو یا بھی رضامندی سے جو اس کی قیمت لگائی گئی وہی اس کی قیمت ہے تو وہ کمی بیشی سے حرام نہ ہوگی بخلاف شريكة الوجوه کے کہ وہاں جنس مال متحد ہے اور جنس متحد ہے جو حاصل ہو وہ نفع ہوتا ہے اور جو چیز مضمون نہ ہو اس کا نفع نہیں جائز ہے سوائے مضارب کے کہ وہاں باوجود مضمون نہ ہونے کے مضارب کو نفع کا حصہ جائز ہے - قال وما يتقبله كل واحد منهما من العمل يلزمه ويلزم شريكه حتى ان كل واحد منهما يطالب بالعمل ويطلب بالاجر ويطلب الدافع والدفع اليه وهذا اظهر في المفادنة وفي غيرها استحسان والقياس خلاف ذلك لان الشريكة وقعت مطلقة والكفالة مقتضى المفادنة وجه الاستحسان ان هذه الشريكة مقتضية للضمان

الاتری ان ما قبلہ کل واحد منهما من العمل مضمون علی الآخر ولہذا یستحق الاجر بسبب نفاذ تقبلہ علیہ فخری مجری المفادضة فی ضمان العمل واقتضاء البذل - اور دونوں میں سے جو کوئی جس عمل کی قبول کرے گا وہ اس پر اور اس کے شریک پر لازم ہوگا حتیٰ کہ دونوں میں سے ہر ایک سے کام کا مطالبہ ہوگا اور دونوں میں سے ہر ایک اجرت کا مطالبہ کر سکتا ہے اور اجرت دینے والے نے جس کو اجرت دے دی ہوگی۔ اور یہ بات در صورتیکہ شرکت بطور مفادضة ہو ظاہر ہے اور دوسری صورتوں میں یہ حکم استثنائی ہے اور قیاس اس کے برخلاف ہے کیونکہ شرکت میں کچھ کفالت کا ذکر نہیں ہوا بلکہ مطلق ہے اور بطور اقتضاء کے صرف شرکت مفادضة میں کفالت ثابت ہوتی ہے تو ان صورتوں میں ثابت نہ ہوگی اور استحسان کی وجہ یہ ہے کہ یہ شرکت مقتضی ضمان ہے - کیا نہیں دیکھتے ہو کہ دونوں میں سے جس نے جو عمل قبول کیا ہے دوسرا اس کا ضامن ہے اس واسطے وہ اجرت کا بھی مستحق ہو جاتا ہے کیونکہ دوسرے کا قبول کرنا اس پر نافع ہوتا ہے تو کام کی ضمانت اور اجرت کے مطالبہ میں یہ شرکت بمنزلة مفادضة کے جاری ہوئی - قال واما شریکۃ الوجوۃ فالرجلان یشترکان ولأمال لهما علی ان یشتریا بوجہہما ویسجعا فنقص الشریکۃ علی هذا سمیت بہ لانه لا یشترى بالنسبة الامن کان لہ دجاجة عند الناس وانہما تصع مفادضة لانه یکن تحقیق الکفالة والوكالة فی الایدال واذ اطلقت تكون ہنا لان المطلقۃ تصوف الیہ وہی جائزۃ عندنا خلافا للشافعی والوجہ من المجاہدین ما قد مناه فی شریکۃ التحقیل - اقسام شرکت سے قسم چہارم شرکت الوجوۃ ہے اور اس کی یہ صورت ہے کہ دو شخص باہم عقد شرکت باندھیں حالانکہ ان کا کچھ مال نہیں ہے اس شرط پر کہ دونوں اپنی وجاہت و امانت کی وجہ سے خرید و فروخت کریں پس اس طریقہ پر شرکت صحیح ہے اور شرکت الوجوۃ اس کا نام اس وجہ سے رکھا گیا کہ لوگوں سے ادھار دینی خرید سکتا ہے جس کی لوگوں میں وجاہت ہو اور یہ شرکت بطور مفادضة اسی وجہ سے صحیح ہے کہ ٹن و بیع میں وکالت و کفالت کا ثبوت ممکن ہے - اور اگر اس شرکت کو بدون قید کفالت کے چھوڑا تو شرکت عنان ہو جائے گی کیونکہ ایسی شرکت مطلقہ کو شرکت عنان ہی پر رکھتے ہیں اور یہ شرکت ہمارے نزدیک جائز ہے اور شافعی کے نزدیک نہیں جائز ہے اور ہم نے دونوں طرف کی دلیل شرکت التصلیل میں بیان کر دی ہے - قال وکل واحد منهما وکیل الآخر فیما یشترى لان التصوف علی الغیر لا یجوز الا بوكالة ادولایۃ ولا ولایۃ فنعین الوكالة فان شریطان المشترى بینہما نصفان والربح کذلک یجوز ولا یجوز ان یتفاضلایہ - اور دونوں میں سے جو شخص کوئی چیز خریدے اس میں دوسرے کی طرف سے وکیل ہے کیونکہ غیر پر تصرف جائز ہونے کی کوئی صورت نہیں سوائے اس کے کہ وکالت ہو یا ولایت ہو اور چونکہ یہاں ولایت نہیں ہے تو وکالت متعین ہوئی پھر اگر دونوں نے شرط کی ہو کہ خریدی ہوئی چیز دونوں میں نصفان نصف ہو اور نفع بھی نصفان نصف ہو تو یہ جائز ہے اور کسی بیشی کی شرط کرنا نہیں جائز ہے - فان شریطان یکون المشترى بینہما اثلاثا فالربح کذلک وهذا لان الربح لا یشترى الا بالمال والعمل ادبا الضمان فرب المال یشترى بالمال والمضارب یشترى بالعمل والاسماء الذی یطلق العمل علی التلبیذ بالنصف بالضمان ولا یشترى ہما سواھا الاتری ان من قال لغیرہ تصرف فی مالک علی ان لی

رجحہ لم یحزن لعدم هذه المعاني واستحقاق الربح في شركة الوجوه بالضمان على ما بينا والضمان على قدر الملك في المشتري وكان الربح الزائد عليه ربح ما لم يضمن فلا يصح اشتراطه الا في المضاربة وشركة الوجوه ليست في معناها بخلاف العنان لانه في معناها من حيث ان كل واحد منهما يعمل في مال صاحبه فيلحق بها والله اعلم۔ پس اگر دونوں نے یہ شرط کی کہ خریدی ہوئی چیز دونوں کے درمیان تین تہائی ہو یعنی ایک کے واسطے دو تہائی اور ایک کے واسطے ایک تہائی ہو تو نفع بھی اسی طرح تین تہائی ہوگا اور اس کی وجہ یہ ہے کہ استحقاق نفع کی صورت نہیں سوائے اس کے کہ بذریعہ مال ہو یا بذریعہ کام ہو یا بذریعہ ضمان ہو۔ پس مالک مال بوجہ مال کے مستحق ہوتا ہے اور مضارب بوجہ اپنے کام کے مستحق ہوتا ہے اور پیشہ درجہ کام کو اپنے شاگرد کے حوالہ کرتا ہے اور ٹھہرائی ہوئی اجرت میں سے آدھی یا کوئی حصہ دیتا ہے۔ تو باقی کا خود مستحق بوجہ ضمان کے ہوتا ہے۔ اور ان صورتوں کے سوائے کوئی صورت استحقاق نفع کی نہیں ہے کی نہیں دیکھتے ہو کہ اگر کسی نے دوسرے سے کہا کہ تو اپنے مال میں تجارت کر اس شرط پر کہ اس کا نفع میرے واسطے ہوگا تو نہیں جائز ہے کیونکہ امور مذکورہ میں سے کوئی بات نہیں پائی جاتی ہے اور شرکت الوجہ میں نفع کا استحقاق بوجہ ضمانت کے ہوتا ہے جیسا کہ ہم اوپر بیان کر چکے اور خریدی ہوئی چیز میں جس قدر ملک ہو اسی قدر مضمون ہوتا ہے تو اس مقدار سے زائد نفع لینا ایسی چیز کا نفع ہوا جو مضمون نہیں ہے تو اس کی شرط لگانا صحیح نہ ہوگا سوائے مضاربت کے حالانکہ شرکت وجہ یعنی مضاربت نہیں ہے بخلاف شرکت عنان کے کہ وہ مضاربت کے معنی میں اس معنی کرے کہ مضارب و شریک عنان دونوں اپنے ساتھی کے مال میں تصرف کرتے ہیں تو شرکت عنان بھی مضاربت کے ساتھ لاحق ہوگی یعنی جیسے مضاربت میں کم و بیش نفع مقرر کر کے کا اختیار ہے اسی طرح شرکت عنان میں بھی اختیار ہے واللہ تعالیٰ اعلم۔

فصل

في الشركة الفاسدة ولا يجوز الشركة في الاحتطاب والامطيا واما اصطدا كل واحد منهما واحتطيه فهو له۔ صاحبہ وعلى هذا الاشتراك في اخذ كل شيء مباح لان الشركة متضمنة معنى الوكالة والتوكيل في اخذ المال المباح باطل لان امر الوكيل بغير صحيح والوكيل بسبكه بدون امره فلا يصلح ان يماجنه وانما يثبت الملك لهما بالاخذ والاخر اذا المباح فان اخفاهما معا فهو بينهما لصفان لاستقائهما في سبب الاستحقاق وان اخذا احدهما ولم يعمل الاخر شيئا فهو للعامل وان عمل احدهما واحده ان الاخر في عمله بان قلعه احد هما جمعه الاخر او قلعه وجعه دخله الاخر فليصير اهل الشل بالغاما بلع عند محمد وعند ابى يوسف لا يجازيه نصف ثمن ذلك وقد عرف في موضعه۔ اس فصل میں چند شرکت فاسدہ کا بیان ہے۔ واضح ہو کہ ایندھن جمع کرنے میں (گھاس و گدگرمی میں) اور شکار کرنے میں شرکت کرنا جائز نہیں ہے اور دونوں میں سے جو شخص جس جانور کو شکار لایا یا جس قدر ایندھن جنگل سے لایا وہ اسی کے واسطے ہے اس میں اس کے ساتھی کا کچھ حق نہیں ہے اور اسی پر ہر مباح چیز کے لینے میں شرکت کرنے کا بھی حکم ہے۔ (جیسے پہاڑی میوے شل انخروٹ و انجیر پستہ و دیگر اشیاء مثل فک و برف و سرمد وغیرہ۔ مف۔

کیونکہ شرکت میں وکالت کے معنی شامل ہیں اور مال مباح لینے کے واسطے وکیل کرنا باطل ہے کیونکہ اس کام کے واسطے مؤکل کا حکم کرنا صحیح نہیں ہے بلکہ وکیل کو بدون اس کے حکم کے یہ اختیار حاصل ہے تو اس کا نائب نہیں ہو سکتا۔

(اور جب وکالت صحیح نہ ہوئی تو شرکت بھی نہ ہوئی) اور دونوں شریکوں کی ملکیت جب ہی حاصل ہوگی کہ اس
 مباح کو لے کر اپنے حوزہ میں کریں۔ پھر اگر لینے میں دونوں سائق ہوں تو یہ چیز ان دونوں میں نصفاً نصف ہوگی کیونکہ
 سبب استحقاق میں دونوں برابر ہیں اور اگر ایک نے لی اور دوسرے نے کچھ کام نہیں کیا تو وہ لینے والی کی ہے اور اگر
 لینے کا کام ایک نے کیا اور دوسرے نے اس کی مدد کی مثلاً ایک نے وہ چیز اکھاڑی تو دوسری اور دوسرے نے جمع
 کر دی یا ایک نے اکھاڑ تو دوسری جمع کر لی اور دوسرا اس کو لاد لایا تو مددگار کو اس کے کام کے مثل مزدوری ملے گی۔
 مگر امام محمد کے نزدیک جس قدر ہو پوری مزدوری ملے گی اور ابو یوسف کے نزدیک اس چیز کے دامن سے نصف
 سے زیادہ ملے گی اور یہ اختلاف اپنے موقع پر مذکور ہے فیس مبسوط و کتاب الشریک میں مذکور ہے اور
 ظاہراً مختار قول امام محمد ہے۔ ع۔ قال فاذا اشتروا دالا بعد دالا بغل ولا خوراویة یستقر علیہا الباع فاکسب بینہما لم
 تصح الشریکة واکسب کلہ للذی استقر وعلیہ اجر مثل الواویة ان کان العامل صاحب البغل وان کان صاحب الواویة
 فعلیہ اجر مثل البغل اما فساد الشریکة فلا تعادھا علی احدا زالباح وھو الباع واما وجوب الاجر فلان الباح اذا صار ماکا
 للاجر زوھن المستقر فقد استقر منافع ملک الخیر وھو البغل او الواویة بعقد فاسد فیلزمہ اجرہ۔ اگر دو شخصوں میں سے
 ایک کے پاس خیر وغیرہ ہے اور دوسرے کے پاس پکھال ہے پس دونوں نے اس طرح شرکت کی کہ مشک میں پانی بھر کر
 اس خیر پر لاد لادیں اور جو کچھ حاصل ہو وہ دونوں میں مشترک ہو تو شرکت صحیح نہیں ہے اور پوری کمانی اسی شخص کی ہوگی جس نے
 پانی بھرا ہے۔ اور اس پر پکھال کا اجر مثل واجب ہوگا بشرطیکہ کام کرنے والا خیر والا ہو اور اگر پکھال
 دالے نے کام کیا تو کمانی اس کی اور اس پر خیر کا اجر مثل واجب ہوگا۔ پس شرکت فاسد ہونا اس قدر اسلے
 ہے کہ دونوں نے ایک مباح چیز یعنی پانی کے احراز کرنے میں شرکت کی ہے اور اجر مثل واجب ہونے
 کی یہ وجہ ہے کہ مباح پانی جب بھر لیا تو ایک ملک ہو گیا حالانکہ اس نے غیر کی ملکیت یعنی خیر پر پکھال
 سے بھی نفع اٹھایا ہے مگر بقدر فاسد تو اس پر پوری اجرت لازم آدے گی۔ وکل شریک فاسدۃ الرجح
 فیھا علی قدر المال دیطل مشروط بالتفاضل لان الرجح فیھا تابع للمال فیتقدر بقدر مال کما الرجح تابع
 للبذر فی المزارعة والزیادة انھا یستحق بالتسمیة وقد فسدت فبطل الاستحقاق علی قدر رأس المال
 اور جو شرکت کہ بطور فاسد ہے اس میں نفع بقدر مال ہوگا یعنی جس شریک کا جس قدر مال ہے اسی قدر
 نفع ملے گا اور کسی بیشی کی شرط باطل ہے کیونکہ ایسی شرکت میں نفع تابع مال ہے تو بحساب مال کے اس
 کا اندازہ رہے گا جیسے مزارعت میں پیداوار تابع تخم ہے اور نفع میں زیادتی کا استحقاق بوجہ قرارداد
 کے تھا حالانکہ عقد فاسد ہے تو صرف لاس المال کی مقدار پر استحقاق رہ گیا۔ واذامات احد الشریکین
 اوارتد ولحقی بدال الحرب بطلت الشریکة لانھا تسقن الوکالة ولا بد منها لیتحقق الشریکة علی ما مر
 والوکالة تبطل بالموت وکذا بالالاتحاق مرتدا اذا قفی القاضی بلماقہ لانه بمنزلة الموت علی ما بینا
 من قبل ولا فرق بینما اذا علم الشریک بموت صاحبه اولم یعلم لانه عزل حکمی فاذا بطلت الوکالة
 بطلت الشریکة بخلاف ما اذا فسح احد الشریکین الشریکة حیث یتوقف علی علم الآخر لانه عزل
 قصدی واللہ اعلم۔ اگر دونوں شریکوں میں سے ایک مر گیا یا مرتد ہو کر بدال الحرب میں مل گیا تو شرکت
 باطل ہوگئی خواہ شرکت مفادضہ ہو یا عنان ہو کیونکہ شرکت متضمن وکالت ہے اور شرکت میں وکالت ضروری

ہے تاکہ شرکت محقق ہو چنانچہ سابق میں بیان ہو چکا اور وکالت بسبب موت کے باطل ہو جاتی ہے اور اسی طرح مرتبہ ہو کر دار الحرب میں ملنے سے بھی باطل ہو جاتی ہے جبکہ قاضی نے اس کے حصوں میں مل جلنے کا حکم دے دیا ہو کیونکہ دار الحرب میں مل جانا بمنزلہ موت کے ہے۔ چنانچہ سابق میں مذکور ہو چکا اور واضح ہو کہ شریک کی موت کا اس کے ساتھی کو علم ہو یا نہ ہو بہر حال شرکت باطل ہو جائے گی۔ کیونکہ یہ حکم معزولی ہے اور جب وکالت باطل ہوئی تو شرکت بھی باطل ہوئی بخلاف اس کے اگر دونوں شرکوں میں سے ایک نے شرکت توڑی تو یہ دوسرے شریک کے آگاہ ہونے پر موقوف ہے کیونکہ یہ قصدی معزولی ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔

فصل

ولیس لاحد الشریکین ان یؤدی زکاة مال الآخر الا باذنه لانه لیس من جنس التجارۃ فان اذن کل واحد منهما لصاحبه ان یؤدی زکاة فادی کل واحد منهما فالثانی ضامن علم با دار الاذن اولم یعلم وھذا عند ابی حنیفۃ «وقالا لا یضمن اذا لم یعلم وھذا اذا ادرا علی التعاقب واحد منهما لفیض صاحبه وعلی ھذا الاختلاف المأمور با دار الزکوة اذا تصدق علی الفقیر بعد ما اوی الامر بنفسه لھما انھما مأمور بالتعلیل من الفقیر وقد اتی بہ فلا یضمن للموکل وھذا الان فی وسعہ التعلیل لادوۃ لعلہ بینۃ الموکل وانما یطلب منہ ما فی وسعہ وصار کما لأمور ینذیر دم الاحصاء اذا ذبح بعد ما زال الاحصاء ورجح الامر لم یضمن المأمور علیہ الا لادبانی حنیفۃ» انہ مأمور با دار الزکوة والمؤدی لم یقع زکوة نصارحاً فادھذا الان المقصود من الامر اخراج نفسه من عہدۃ الواجب لان الظاہر انہ لا یلزم الضرر الذل دفع الضرر وھذا المقصود حصل باذنه وحرری اداء المأمور عنہ نصراً معزولاً علم اولم یعلم لانه عن حل حکمی واما دم الاحصاء فقد قیل ھو علی ھذا الاختلاف وقیل بینھما فرقی ورجحہ ان الدم لیس بواجب علیہ فانہ یکنہ ان یصدر حتی یزول الاحصاء فی مسائلنا الادار واجب فانتہوا لاسقاط مقصودائہ دون دم الاحصاء۔ واضح ہو کہ دونوں شریکوں میں سے کسی کو اختیار نہیں ہے کہ دوسرے کے مالی کی زکوة دے۔ لیکن اگر وہ اجازت دے تو جائز ہے کیونکہ یہ کام از قسم تجارت نہیں ہے پھر اگر ہر ایک نے دوسرے کو یہ اجازت دے دی کہ میرے مالی کی زکوة ادا کر دے پس دونوں میں سے ہر ایک نے زکوة ادا کی یعنی ایک مرتبہ صاحب مال نے اور ایک مرتبہ شریک نے ادا کی تو جس نے دوسری بار ادا کی ہے وہ ضامن ہے خواہ اول کے ادا کرنے سے آگاہ ہو یا نہ ہو اور یہ امام ابو حنیفہ کا قول ہے اور صاحبین نے کہا کہ اگر آگاہ نہ تھا تو ضامن نہ ہوگا (اور اگر آگاہ تھا تو بھی معصیہ کہ صاحبین کے نزدیک ضامن نہ ہوگا جیسا کہ عتائی کی شرح زیادات میں مذکور ہے۔ مفت۔)

اور یہ حکم اس وقت ہے کہ دونوں نے آپس میں زکوة ادا کی ہو اور اگر دونوں نے ساتھی ہی ادا کی تو امام کے نزدیک دونوں میں سے ہر ایک اپنے شریک کے حصہ کا ضامن ہوگا۔ اور واضح ہو کہ اگر کسی شخص نے دوسرے کو اپنی زکوة ادا کرنے کے واسطے وکیل کیا اور موکل کے بذات خود ادا کرنے کے بعد وکیل نے اس کی طرف سے زکوة ادا کی تو بھی ایسا ہی اختلاف ہے۔ یعنی امام کے نزدیک ضامن ہوگا اور صاحبین کے نزدیک ضامن نہ ہوگا دلیل صاحبین کی یہ ہے کہ شریک کو یہ اختیار دیا گیا کہ فقیر کی ملکیت میں دے دے۔ پس اس نے ایسا ہی کیا تو وہ موکل کے واسطے ضامن نہ ہوگا اس واسطے کہ اس کے اختیار میں اسی قدر ہے کہ وہ

فقر کی تک میں دے دے اور یہ اختیار نہیں ہے کہ جو کچھ اس نے دیا وہ زکوٰۃ واقع ہو سکے اس زکوٰۃ کے ہونے میں موکل کی نیت کا تعلق ہے اور موکل سے اسی قدر مطلوب ہے جو اس کے اختیار میں ہے تو یہ مسئلہ ایسا ہو گیا جیسے کسی کو اپنی طرف سے احصار کی قربانی کرنے کے واسطے مامور کیا پھر اس کے بعد احصار نازل ہو گیا اور موکل نے حج کر لیا۔ پھر موکل نے قربانی کر دی تو وہ ضامن نہیں ہوتا ہے خواہ موکل کے حال سے آگاہ ہو یا نہ ہو (اور جیسے اپنا قرضہ ادا کرنے کو دکیل کیا پھر خود ادا کر دیا پھر وکیل نے ادا کیا تو وہ ضامن نہیں ہوتا ہے خواہ جانتا ہو یا نہ جانتا ہو۔ معاف)

اور امام ابو حنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ وہ ادائے زکوٰۃ کے واسطے مامور تھا اور جو اس نے ادا کیا وہ زکوٰۃ نہیں ہوئی تو جس کام کے واسطے مامور تھا اس کے مخالف کام کیا (اور مخالف ضامن ہوتا ہے) اور موکل کا مقصود خود ادا کرنے سے حاصل ہو گیا۔ اور وکیل کا ادا کرنا اس مقصود سے خالی ہے تو وہ معزول ہو چکا خواہ آگاہ ہو یا نہ ہو کیونکہ یہ حکمی معزولی ہے اور رباقربانی احصار کا مسئلہ تو بعض نے کہا کہ اس میں خود ایسا ہی اختلاف ہے اور بعض نے کہا کہ قربانی احصار کے مسئلہ میں اور زکوٰۃ کے مسئلہ میں فرق یہ ہے کہ قربانی احصار اس شخص پر جو محصر ہوا ہے واجب نہ تھی کیونکہ وہ صبر کر سکتا تھا یہاں تک کہ احصار نازل ہو جاوے اور اس مسئلہ زکوٰۃ میں ادا کرنا واجب ہے تو ساقط کر دینا اس میں مقصود ہوا اور قربانی احصار میں یہ مقصود نہیں ہے۔ قال وإذا اذن أحد المتقاضين لصاحبه ان يشتري جارية يطيها كفعل ففعل له بغير شيء عند ابى حنيفة فمروا بالابرجع عليه بنصف الثمن لانه ادى ديناً عليه خاصة من مال مشترك فيرجع عليه صاحبه بنصيبه كما في شراء الطعام والكسوة وهذا الاذن الملك واقع له خاصة والثلث بمقابلة السلف وله ان الجارية دخلت في الشوكة على البتات جريا على مقتضى الشوكة اذ لا يملك ان يغيره فاشبه حال عدم الاذن غيوان الاذن يتضمن هيئة نصيبه منه لان الرطب لا يجعل الا بالملك ولا دجه الى اشيائه بالبيع لما بينا انه يخالف مقتضى الشوكة فاشتباه بالهبة الثابتة في ضمن الاذن بخلاف الطعام والكسوة لان ذلك مستثنى عنها للضرورة فيقع الملك له خاصة بنفس العقد وكان مؤدياً ديناً عليه من مال الشوكة وفي مسائلنا فنحن ديناً عليهما لهما بينا - جامع صغير فرمایا کہ اگر شرکت مغاومہ کی ایک شریک نے دوسرے کو اجازت دی کہ ایک باندی خرید کر اس سے وطی کرے اس نے مال شرکت سے خرید کر ایسا کیا تو ابو حنیفہ کے نزدیک یہ باندی اس کے واسطے طہت ہوگی۔ اور صاحبین نے کہا کہ اجازت دینے والا اس سے آدھا ثمن واپس لے گا کیونکہ اس نے مال مشترک میں سے ایسا قرضہ ادا کیا جو خاص کر اسی پر واجب تھا۔ پس اس کا ساقی اپنا حصہ اس سے لے لے گا جیسے اپنے خیال کے لئے کھانا اور کپڑا خریدنے میں یہی ہوتا ہے اور اس کی وجہ یہ ہے کہ ملک تو خاص کر اسی کی واقع ہوئی اور دام بمقابلہ ملک کے ہیں۔

اور امام ابو حنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ یہ باندی قطعاً مال شرکت میں داخل ہوئی کیونکہ شرکت مغاومہ اسی کو مقتضی ہے اس لئے کہ دونوں شریکوں کو یہ اختیار نہیں کہ مقتضاد شرکت کو بدل دیں تو یہ معاملہ اجازت نہ ہونے کے حال سے مشابہ ہوا لیکن اجازت دینا متضمن ہے کہ اجازت دینے والے نے اپنا حصہ اپنے شریک کو ہبہ کیا۔ کیونکہ وطی جب ہی حلال ہوتی ہے کہ ملک حاصل ہوا اور ملک حاصل ہونے کی کوئی صورت بذریعہ بیع کے نہیں ہے۔

کیونکہ ہم بیان کر چکے وہ مقتضائے شرکت کے خلاف ہے لہذا ہم نے ملک کو بذریعہ اس بہرہ کے ثابت کیا جو اجازت کے ضمن میں پایا جاتا ہے بخلاف کھانے اور کپڑے کے کیونکہ یہ بوجہ ضرورت کے شرکت سے مستثنیٰ ہوتا ہے۔ پس خریدنے کے ساتھ ہی خاصۃً اسی کی ملک واقع ہوگی تو مال شرکت سے اس کے دام دینے میں ثابت ہوا کہ اس نے اپنا ذاتی قرضہ ادا کیا بخلاف باندی کی صورت کے کہ اس میں وہ دام ادا کئے جو دونوں پر ادھار تھے کیونکہ اس کی خرید شرکت پر واقع ہوئی تھی۔ وللبائع ان یاخذ بالثمن ایہما شأناً بالاتفاق لانه دین وجہ بسبب التجارۃ والصفاء ومنه تضمنت الکفالة فصار كالطعام والکسوة۔ اور باندی فروخت کرنے والے کو اختیار ہے کہ اپنے دام دونوں شریکوں میں سے جس سے چاہے وصول کرے اس میں صاحبین کا اتفاق ہے کیونکہ یہ ایسا قرضہ ہے جو بسبب تجارت کے واجب ہوا اور شرکت مفادہ متضمن کفالت ہے تو باندی کے دام ایسے ہو گئے جیسے کھانا اور کپڑا خریدنے کے دام ہیں۔

کتاب الوقف

یہ کتاب وقف کے بیان میں ہے۔ لغت میں وقف کے معنی روکنا اور شرع میں کسی مال عین کو مالک اپنی ملک پر رد کے اور اس کی منفعت تصدق کرے یا جن لوگوں میں چاہے صرف کرے اور صاحبین کے نزدیک مال عین کو سولے ملک الہی عزوجل کے غیر ملوک روک دینا اس کی شرط یہ ہے کہ روکنے والا عاقل بالغ آزاد ہو اور وقف معلق نہ ہو۔ چنانچہ کہا اگر میرا فرزند آیا تو میرا یہ گھر وقف ہے یہ جائز نہ ہوگا اور مسلمان ہونا شرط نہیں ہے حتیٰ کہ اگر غرضی نے اپنی جائداد اپنی اولاد پر نسلاً بعد نسل وقف کی تو جائز ہے اور یہ بھی شرط ہے کہ وقف کرنے والا مجبور نہ ہو حتیٰ کہ اگر قاضی نے اس کو بوجہ اس کی حماقت وغیرہ کے مجبور کر دیا ہو تو اس کا وقف نہیں جائز ہے۔ اور ابو حنیفہ کے نزدیک واقف کی ملک سے نکلنے کی شرط خاص یہ ہے کہ اس نے یہ وقف اپنی موت کے بعد کہا ہو یا حاکم کا حکم اس کے ساتھ لاحق ہو جائے۔ اور اس میں ابو یوسف کا خلاف ہے اور وقف کا رکن اس کے خاص الفاظ ہیں مثلاً کہ میری یہ زمین مدفنہ موقوفہ دائمی مساکین وغیرہ پر ہے۔ مدفنہ اور واضح ہو کہ واقف، وقف کرنے والا۔ موقوف یا وقف۔ وہ چیز جو وقف کی گئی ہو اور اس کی جمع اوقاف آتی ہے۔ موقوف علیہم۔ وہ لوگ جن پر وقف واقع ہوا، جہت وقف۔ جس راہ پر وقف کیا گیا مثلاً مساکین و فقرا و حج کرنے والے و اہل قراہت وغیرہ ذلک۔ قیم وہ شخص جو وقف پر متولی مقرر ہو۔ م۔ قال ابو حنیفہ رحمہ لا یزول ملک الواقف من الوقف الا ان یمکونہ الحاکم او یقله فیقول اذا مسمت فقد وقفت وادی علی حلیا وقال ابو یوسف یزول ملکہ بمجرد القول وقال محمد لا یزول حتی یجعل للوقف ولتا ویسلہ الیہ قال ابو الوقف لغة هو الحبس ليقول وقفت الدابة وادققتها بمعنى وهو فی الشرع عند ابی حنیفہ رحمہ حبس العین علی ملک الواقف والتصدق بالہنقة بمنزلة العارية ثم قبل المنفعة معدومة فان تصدق بالمتعدم لا یصح فلا یجوز الوقف اصلاً عندہ وهو الموقوف فی الاصل والا صح انہ جائز عندہ الا انہ غیر لازم بمنزلة العارية وعندہما حبس العین علی حکم ملکہ اللہ تعالیٰ فیزول ملک الواقف عنہ الی اللہ تعالیٰ علی وجه تعدد منفعة الی

العباد فیلزم ولا یباع ولا یرث واللفظ ینتظمہما والتوجہ بالدلیل لہما قول النبی اعم حین اراد ان یتصدق بارض لہ تدعی تمع تصدق یا صلہا لا یباع ولا یرث ولا یوجب ولان الحاجة ما سبته الی ان یلزم الوقف منہ لیمثل ثوابہ الیہ علی الدوام وقد امکن دفع حاجتہ باسقاط الملك وجعلہ اللہ تعالیٰ اذلہ نظیر فی الشرع وهو المسجد فیجعل کذلک ولا ینحی حنیفۃ رد قولہ علیہ السلام لاحبس من فی النقص اللہ تعالیٰ وعن شریح جامع محمد علیہ السلام بیع الحبس ولان الملك باق قیہ بدلیل انہ یجوز الانتفاع بہ زراعة وسکنی وغیر ذلک والملك فیہ للواقف الا تری ان لہ ولاية التصرف فیہ بصرف فلاتہ الی مصارفہا ونسب القوام فیہا الا انہ یتصدق بمنافعہ فصار مشبہہ العاریۃ ولانہ یتتاج الی التصدیق بالغلۃ نامہا ولا تصدیق عنہ الا بالبقا علی ملکک ولانہ لا یمکن ان یرذل ملکک الا الی مالک لانہ غیر مشروع مع بقائک کالسائبۃ بخلاف الامتاق لانہ اتلاف بخلاف المسجد لانہ جعل خالصا للہ تعالیٰ ولہذا لا یجوز الانتفاع بہ وھننا لم ینقطع حق العید عنہ فلم یصر خالصا للہ تعالیٰ قال یقال فی الکتاب لا یرذل ملک الواقف الا ان یمکر بہ الحاكم اذ یعلقہ بموتہ وھذا فی حکم الحاكم صحیح لانہ قضاء فی مجتہد فیہ اما فی تعلیقہ بالموت فالصحیح انہ لا یرذل ملکک الا انہ تصدیق بمنافعہ مؤبد فیصیر بمنزلۃ الوصیۃ بالمنافع مؤبد فیلزم والمی اذ بالحاکم الموتی اما المحکم فیہ اختلاف المشائخ ولودفع فی مرض موتہ قال الطحاوی ھو بمنزلۃ الوصیۃ بعد الموت والصحیح انہ لا یلزمہ عندنا حنیفۃ رد عندہما یلزمہ الا انہ یعتبر من من الثلث والوقف فی المصعۃ من جمیع المال واذا کان الملك یرذل عندہما یرذل بالقول عندنا یوسف وھو قول الشافعی بمنزلۃ الامتاق لانہ اسقاط الملك وعند محمد لا یدمن التسليم الی المتولی لانہ حق اللہ تعالیٰ وانما یثبت فیہ فی ضمن التسليم الی العبد لان التعلیک من اللہ تعالیٰ وھو مالک الاشیاء لا یتحقق مقصود او قد یمکن تبعا لظہرہ فیأخذ حکمہ فیأخذ منزلة الزکوٰۃ والصدقۃ ابو حنیفہ رحمہ اللہ نے فرمایا کہ واقف کی ملکیت مال وقف سے زائل نہیں ہوتی ہے مگر اگر کوئی حاکم اس کے زائل ہونے کا حکم دے دے یا وقف کرنے والا اپنی موت کے ساتھ اس کو معلق کرے پس کہے کہ جب میں مردوں تو میں نے اپنا یہ دار اس وجہ پر وقف کیا اور ابو یوسف نے کہا کہ وقف کرتے ہی اس کی ملک زائل ہو جائے گی یعنی جب ہی اس نے کہا کہ میں نے وقف کیا اس کی ملک سے نکل گیا۔ اور امام محمد نے کہا کہ واقف کی ملکیت زائل نہیں ہوتی یہاں تک کہ وقف کے واسطے ایک متولی مقرر کر کے اس کے سپرد کرے۔ شیخ مصنف نے فرمایا کہ لغت میں وقف کے معنی جس کے پس یعنی روک لینا چنانچہ بولتے ہیں کہ وقف الدابة یعنی میں نے اپنا گھوڑا روک لیا اور اوفقتہا بھی اسی معنی میں بولتے ہیں۔ اور شرع میں جس کے معنی امام ابو حنیفہ کے نزدیک مال عین کو وقف کرنے والا اپنے ملک پر روکے اور اس کی منفعت کو صدقہ کرے جیسے عاریت ہوتی ہے پھر کہا گیا کہ منفعت تو ایک معدوم چیز ہے اور معدوم چیز کا تصدیق صحیح نہیں ہے تو امام کے نزدیک بالکل وقف جائز نہ ہوا۔ اور یہی الفاظ اصل میں مذکور ہیں یعنی ابو حنیفہ اس کو جائز نہیں رکھتے تھے۔ اور اصح یہ ہے کہ ابو حنیفہ کے نزدیک وقف جائز ہے لیکن بمنزلۃ عاریت کے لازم نہیں ہے اور صاحبین کے نزدیک وقف کے یہ معنی ہیں کہ مال عین کو اللہ تعالیٰ کی ملک پر روکنا پس وقف کرنے

والے کی ملکیت اس چیز سے اللہ تعالیٰ کی طرف ایسے طور پر عود کرے گی کہ اس کی منفعت بندوں کی طرف عائد ہو پس وقف لازم ہوگا اور فروخت نہیں ہو سکتا اور ہبہ نہیں ہو سکتا اور میراث نہیں ہو سکتا ہے۔ پس لفظ وقف دونوں قول کو شامل ہے یعنی وقت صحیح ہو جائے گا خواہ ملک زائل ہو یا نہ ہو اور قول امام یا صاحبین میں سے کسی کی ترجیح یہ دلیل ہے صاحبین کی دلیل یہ ہے کہ جب حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے اپنے حصہ خیبر کو جس کا نام شمع تھا صدقہ کرنا چاہا تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ اس کی اصل کو صدقہ کر دو کہ وہ بیع نہ ہو سکے گی اور نہ میراث ہوگی اور نہ ہبہ ہوگی رواہ الأئمة الستہ۔ اور اس دلیل سے کہ واقف کا وقف لازم ہو جانے کی حاجت ہے تاکہ عیشہ اس کو اپنے وقف کا ثواب پہنچتا رہے اور حاجت کا دفعیہ اس طرح ممکن ہے کہ اس کی ملک ساقط کر کے اللہ تعالیٰ کے واسطے کر دیا جاوے کیونکہ شرع میں اس کی نظیر موجود ہے اور وہ مسجد ہے پس یوں ہی وقف بھی کر لیا جاوے۔ اور ابو حنیفہ زہری دلیل یہ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ اللہ تعالیٰ کے فرائض سے کوئی چیز جس نہیں ہے یعنی ہر چیز موافق میراث کے بغیر الفرض الہی تقسیم ہو جائے گی۔ رواہ الدارقطنی وابن ابی شیبہ والطبرانی باسناد ضعیف اور شریح رحمہ اللہ نے کہا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے آکر جس کو فروخت کیا۔ رواہ ابن ابی شیبہ والبیہقی والظاہری باسناد صحیح۔

اور اس دلیل سے کہ وقف کرنے والے کی ملکیت وقف میں باقی رہتی ہے اس دلیل سے کہ واقف کو اس سے نفع اٹھانا بطریق زراعت و سکونت وغیرہ کے جائز ہے اور وقف کرنے والے کی ملکیت اس میں قائم ہے۔ کیا نہیں دیکھتے ہو کہ اس کو وقف میں ولایت تصرف حاصل ہے۔ چنانچہ اس کی حاصلات جہاں صرف ہونا چاہیے ہیں وہاں صرف کرے اور وقف کا قیم مقرر کرے مگر اتنی بات ہے کہ وہ اس کے مندرجہ کو ملے کر دے گا تو عاریت کے مشابہ ہو گیا۔ اور اس دلیل سے کہ وقف کرنے والے کو عیشہ اس کی حاصلات وقف کرنے کی حاجت ہے حالانکہ اس کی طرف سے صدقہ جب ہی ہو سکتا ہے کہ وہ اس کی ملکیت پر باقی رہے اور اس دلیل سے کہ یہ بات ممکن نہیں ہے کہ وقف سے اس کی ملکیت زائل کر دی جائے اس طور کہ وہ کسی دوسرے مالک کی ملک میں نہ آوے کیونکہ یہ بات مشروع نہیں ہے باوجودیکہ وہ چیز باقی ہے جبے جائز ساڈ وغیرہ چھوڑنا ممنوع ہے بخلاف اعتاق کے کہ کیونکہ وہ ملکیت کی صفت کو دور کرنا ہوتا ہے اور بخلاف مسجد کے کیونکہ وہ خالصاً لوجہ اللہ تعالیٰ کر دی گئی اسی واسطے مسجد سے نفع اٹھانا جائز نہیں ہے اور وقف کی صورت میں بندہ کا حق وقف سے منقطع نہیں ہوتا تو وہ خالصاً لوجہ اللہ تعالیٰ نہیں ہوا۔ (پھر ترجیح میں علما نے کلام کیا۔ ابن الہمام نے کہا کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے وقف میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے حکم دے دیا تھا اس واسطے وہ وقف لازم ہو گیا۔ مترجم کہتا ہے کہ نہیں بلکہ صرف ارشاد فرمایا ہے، شیخ الاسلام نے شرح معبوط میں کہا کہ امام ابو حنیفہ کی دلیل منقول میں کوئی حجت نہیں ہے کیونکہ جب اس نے وقف کر دیا تو فرض الہی یعنی میراث کا حلق اس سے نہیں رہا تو فرض الہی سے کوئی جس نہیں ہوا جیسے مال منقولہ و وصیت و ہبہ و صدقہ میں کوئی جس نہیں ہوتا ہے۔

اور شریح ابن الہمام نے بعد تعین کلام کے کہا کہ حق اس مقام پر یہی ہے کہ صاحبین و عامہ علماء کے قول کو ترجیح

ہے یعنی وقف لازم ہو جاتا ہے۔ کیونکہ احادیث اس باب میں بہت کثرت سے ہیں اور صحابہ و تابعین و ان کے مابعد امتیوں کا عمل بھی اسی پر چلا آتا ہے اور حدیث شریعہ کے صرف یہی معنی ہیں کہ کفار جو اپنے زمانہ میں عام و کبیرہ وغیرہ کو بتوں کے نام پر روکتے رہے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے منسوخ کر دیا۔ لہذا بعض مشائخ نے ذکر کیا کہ صاحبین کے قول پر فتویٰ ہے مترجم کہتا ہے کہ یہی مختار و فہم ہے واللہ تعالیٰ اعلم۔) شیخ مصنف نے فرمایا کہ کتاب میں جو یہ مذکور ہے کہ وقف سے مالک کی ملک زائل نہ ہوگی مگر جبکہ کوئی حاکم حکم دے دے یا وقف اپنی موت پر معلق کرے۔ یہ کلام حکم حاکم کی صورت میں صحیح ہے کیونکہ اس کا حکم ایک مسئلہ اجتہادی میں واقع ہوگا رہا موت پر معلق کرنے کی صورت میں مشائخ نے اختلاف کیا اور صحیح یہ ہے کہ امام ابوحنیفہ کے نزدیک اس طرح معلق کرنے سے ملک زائل نہ ہوگی لیکن اس نے وقف کے منافع کو دائمی صدقہ کیلئے تو ایسا ہو گیا کہ گویا منافع کی کسی کے واسطے دائمی وصیت کر دی پس لازم ہو جائے گا۔ اور واضح ہو کہ یہاں حاکم سے مراد وہ حاکم ہے جو سلطان ہو یا سلطان کی طرف سے قاضی مقرر ہو اور اگر کوئی شخص حکم مقرر کر لیا گیا تو اس کے حکم دینے میں مشائخ کا اختلاف ہے یعنی اس کی تحکیم سے بعض مشائخ کے نزدیک لازم نہ ہوگا (اور اصح یہ ہے کہ منعقد ہوتا ہے۔ کافی المخلصہ - ع-) اور اگر اس نے اپنے مرض الموت میں وقف کیا تو طحاوی نے فرمایا کہ یہ بمنزلہ وصیت بعد الموت ہے اور صحیح یہ ہے کہ امام ابوحنیفہ کے نزدیک یہ لازم نہ ہوگا۔ اور صاحبین کے نزدیک لازم ہوگا مگر وہ صرف تہائی مال سے معتبر ہوگا اور جو وقف صحت کی حالت میں ہو وہ پورے مال سے معتبر ہوتا ہے۔ پھر جب صاحبین کے نزدیک ملک زائل ہو جاتی ہے تو ابو یوسف کے نزدیک صرف قول سے زائل ہوگی اور یہی شافعی کا قول ہے۔ (بلکہ اکثر علماء کا قول ہے اور یہی محققین کے نزدیک اوجہ ہے اور مینہ میں ہے کہ اسی پر فتویٰ ہے - مف-) کیونکہ یہ بمنزلہ اعتاق کے ہے اس واسطے کہ یہ بھی ملک ساقط کرنے کا نام ہے اور امام محمدؒ کے نزدیک متولی کو سپرد کرنا ضرور ہے کیونکہ یہ حق اللہ تعالیٰ ہے اور وہ بندہ کو سپرد کرنے کے ضمن میں ثابت ہوا کرتا ہے کیونکہ اللہ تعالیٰ جو تمام اشیاء کا مالک ہے اس کو مالک کرنا بالقصد نہیں ہو سکتا ہے بلکہ کبھی بالتبع ہوتا ہے تو اسی کا حکم پاتا ہے یعنی جب بندہ کو دیا تو گویا اس کے ضمن میں اللہ تعالیٰ کی ملک میں دینا ثابت ہوا پس بمنزلہ زکوٰۃ و صدقہ کے ہے فے اور اسی قول کو مشائخ بخاری نے اختیار کیا ہے۔ قال اذا صح الوقف علی اختلافہم وفي بعض النسخ واذا استحق مکان قوله واذا صح خراج من ملک الواقف ولم يدخل فی ملک الموقوف علیہ لانه لو دخل فی ملک الموقوف علیہ لایتوقف علیہ بل ینفذ بیعہ کسائر املاک ولانہ لو ملکہ لہا انتقل عنہ بشرط البالک الادل کسائر املاک قالہ وقولہ خراج عن ملک الواقف یجب ان یكون قولہما علی الوجه الذی سبق ذکرہ۔ جب ان علماء کے اختلاف کے موافق وقف صحیح ہو گیا تو وقف کرنے والے کی ملک سے نکل گیا مگر جن پر وقف ہے ان کی ملک میں داخل نہیں ہوا کیونکہ اگر موقوف علیہ کی ملک میں داخل ہو جاتا تو اس پر وقف نہ رہتا بلکہ وہ اگر فروخت کرتا تو اس کی بیع نافذ ہو جاتی جیسے اس کے دیگر املاک میں اس کی بیع نافذ ہو جاتی ہے۔ اور اس دلیل سے کہ اگر موقوف علیہ اس کا مالک ہو جاتا تو مالک اول کی شرط کے موافق دوسروں کی جانب اس کا انتقال نہ ہو سکتا ہے اس کی دیگر املاک کا حال ہے۔ اور یہ جو شیخ قدوری نے کہا کہ وقف کرنے والے کی ملک سے نکل گیا تو موافق اختلاف مذکورہ بالا کے

یہ صاحبین کے قول پر ہونا چاہیے کیونکہ امام رحمہ اللہ کے قول پر وقف بھی ہے کہ اصل جائیداد مالک ملک پر رہے اور اس کی منفعت دوسروں کو پہنچے جیسا کہ اوپر مذکور ہوا اور واضح ہو کہ مشاع وہ قابل تقسیم چیز جو ابھی مشترک ہو یعنی بٹوارے سے اس کے حدود قائم نہ ہوئے ہوں مثلاً ایک زمین دو شخصوں میں مشترک ہے تو بٹوارے سے پہلے نہیں معلوم کہ کس جانب سے کہاں تک کس کے حصہ میں آوے گی پس یہ ابھی مشاع ہے۔

قال ووقف المشاع جائز عند ابی یوسف لان القسمة من تمام القیم والقیض عندہ یس بشرط فکذا تمتہ وقال محمد لا یجوز لان اصل القیم عندہ شرط فکذا مایتم یہ وھذا فیما یحتمل القسمة فاما فیما لا یحتمل القسمة فیجوز مع الشیوع عند محمد ایضاً لانه یعتبر بہ بالہبة والمصدقة المنفذة الا فی المسجد والمقبرة فانه لا یتیم مع الشیوع فیما لا یحتمل القسمة ایضاً عند ابی یوسف لان بقاۃ الشریکة یمنع الخلو للہ تعالی ولان المہایاة عنہما فی غایۃ القبح بان یقبض فیہ الموتی سنة ویزرع سنة ویعلی فیہ فی وقت ویخذ اصطلاقی وقت بخلاف الوقف لامکان الاستعمال وقسمۃ الغلۃ ولو وقف الکل ثم استحق جزؤہ بطل فی الباقی عند محمد لان الشیوع مقارن کما فی الہبة بخلاف ما اذا رجع الواهب فی البعض او رجع الوارث فی الثلثین بعد موت البرلیض وقد ذهب او وقف فی مرضہ و فی الہال ضیق لان الشیوع فی ذلک طاری ولا یستحق جزؤہ مین بقیہ لم یبطل فی الباقی لعدم الشیوع دلہذا اجاز فی الایتداء و علی ہذا الہبة والمصدقة المملوكة اور وقف مشاع یعنی جو جائیداد وقف کرنا منظور ہے حالانکہ وہ دوسری جائیدادیں مشترک ہونے سے مشاع ہے اس کا وقف امام ابو یوسف کے نزدیک جائز ہے کیونکہ بٹوارہ تو اس پر قبضہ ہونے کا متمم ہے اور ابو یوسف کے نزدیک قبضہ ہی شرط نہیں ہے تو قبضہ کا متمم بھی شرط ہوگا بلکہ قبضہ سے پہلے جائز ہو جائے گا۔ اور امام محمد نے کہا کہ وقف مشاع نہیں جائز ہے کیونکہ اصل قبضہ ان کے نزدیک شرط ہے تو جس چیز سے قبضہ پورا ہو وہ بھی شرط ہے۔ اور یہ اختلاف ایسی جائیدادیں ہے جو قابل قسمت ہے اور جو چیز بٹوارے کے قابل نہ ہو تو اس کا وقف امام محمد کے نزدیک بھی باوجود مشاع ہونے کے جائز ہے۔

کیونکہ امام محمد اس وقف کو ایسے بہہ و صدقہ پر مبنی کرتے ہیں جو سپرد کر دیا گیا ہو یعنی جیسے بہہ و صدقہ جائز ہو جاتا ہے۔ اسی طرح جو چیز قابل قسمت نہیں اس کا وقف بھی جائز ہے پھر ابو یوسف نے مسجد و مقبرہ کا استثناء کیا ہے یعنی اگر کسی زمین مشترک کو جو قابل تقسیم نہیں ہے مسجد یا مقبرہ کے واسطے وقف کیا تو ابو یوسف کے نزدیک بھی نہیں جائز ہے۔ کیونکہ یہ وقف باوجود مشاع ہونے کے ابو یوسف کے نزدیک بھی ایسی زمین نہیں جائز ہے جو قابل قسمت نہ ہو اس لئے کہ شرکت باقی رہنا خالصاً اللہ تعالیٰ ہونے سے مانع ہے۔ اور اس لئے کہ مسجد و مقبرہ باری باری سے نفع اٹھانے کا معاہدہ کرنا نہایت قبیح ہے بایں طور کہ مثلاً ایک سال اس میں مردے دفن کئے جائیں اور دوسرے سال اس میں زراعت کی جاوے یا ایک وقت اس میں نماز پڑھی جاوے اور دوسرے وقت یہ اصطبل بنایا جاوے۔ جبکہ قابل بٹوارے کے نہیں ہے بخلاف مسجد و مقبرہ کے دوسرے طور پر وقف جائز ہے کیونکہ یہ ممکن ہے کہ گریہ یا اجارہ یا زراعت وغیرہ سے اس کی حاصلات قابل تقسیم ہونے کے یہ معنی کہ بٹوارے کے وہ مقصود جاتا ہے مثلاً امام سفیر نے تقسیم کے اس قابل درج کر تو یہ غیر قابل قسمت ہے نا حلالہ۔ تم۔ ۱۱۲۔

لے کر تقسیم کر لی جاوے یعنی جو وقف کا حصہ ہو وہ وقف کر دیا جاوے۔ اگر ایک شخص نے ایک قطعہ زمین کل وقف کیا پھر ثابت ہو کہ اس کی تہائی یا چوتھائی یا کسی جز کا کوئی شخص مستحق ہے تو امام محمدؒ کے نزدیک باقی کا وقف بھی باطل ہوگا کیونکہ ثابت ہو کہ وقف کے وقت شیوع تھا جیسے ہبہ میں ہوتا ہے یعنی ہبہ شارع ہو جس میں ہبہ کے وقت شیوع ہے تو ہبہ باطل ہوتا ہے۔ بخلاف اس کے جب ہبہ کے وقت شیوع نہ ہو بلکہ پیچھے سے طاری ہو جائے تو ہبہ باطل نہیں ہوتا جیسے کل ہبہ کی پھر ہبہ کرنے والے نے کسی جز میں رجوع کر لیا یا مر یض نے حالت مرض میں ہبہ یا وقف کیا اور وارث نے بعد موت مر یض کے دو تہائی پھر لیا اور اس کے ترکہ میں تنگی ہے یعنی سوائے اسکے کچھ ترکہ نہیں تو ہبہ یا وقف باطل نہ ہوگا کیونکہ یہ شیوع پیچھے سے عارض ہو گیا ہے۔ اور اگر وہ جز جو ہبہ کا استحقاق ثابت ہوا ہے کوئی جز مدعیین ہو جو باقی سے میسر ہے تو باقی کا وقف باطل نہ ہوگا کیونکہ در حقیقت شیوع نہیں ہے اسی واسطے ابتدا میں باقی کا وقف جائز تھا اور یہی حالت ہبہ و صدقہ ملوکہ کی ہے نہ یعنی اگر اس میں کوئی جز شائع کسی کا حق ثابت ہو تو ہبہ و صدقہ باطل ہوا اور اگر کوئی جز مدعیین مستحق نکلا تو باطل نہ ہوگا۔

خلاصہ یہ ہے کہ اگر کوئی چیز وقف یا ہبہ کی پھر اس میں سے کسی جز پر کسی شخص کا استحقاق ثابت ہوا تو دیکھا جاوے کہ اگر یہ جز مدعیین میسر ہے تو یہ جز مستحق کا ہوگا اور باقی کا وقف یا ہبہ قائم رہے گا اور اگر یہ جز غیر مدعیین شائع ہو تو وقف و ہبہ باطل ہو جائے گا اور اگر وقف یا ہبہ کے وقت کچھ شرکت نہ ہو مگر اس کے بعد کسی طریقہ سے شرکت عارض ہوئی تو باقی کا وقف و ہبہ قائم رہے گا۔ قال و یتم الوقف عند ابی حنیفہ و محمد رحمہما علیہ بحجل آخری الجہۃ لا تنقطع اید اوقال ابو یوسف رحمہما علیہ اذا سمي فیہ جہۃ تنقطع جاز و صار بعد ہا للفقہ اوردان لم یستہم لہما ان موجب الوقف زوال الملک بدون التملک وانہ یتابد کالعتق فان اذ كانت الجہۃ یتروہم لقطعاعہا لا یتروہ علیہ مقصنا فہذا کان التوقیت مبطالا کالتوقیت فی البیع ولابی یوسف ان المقصود هو التقرب الی اللہ تعالی و هو مرفر علیہ لان التقرب تارة یتكون فی الصرف الی جہۃ تنقطع و مرة بالصرف الی جہۃ تابد فیصح فی الوجهین و قبل ان التابید شرط بالاجماع الا ان عند ابی یوسف لا یشرط ذکرا لتابد لان لفظۃ الوقف والصدقة منبثۃ عنہ لہما ینانہ ازالۃ الملک بدین التملک کالعتق ولہذا اقال فی کتاب فی بیان قولہ و صار بعد ہا للفقہ اوردان لم یستہم و ہذا احوال الصیغ و عند فی ذکر التابید شرط لان ہذا صدقۃ بالمنفعۃ و بالغلۃ و ذلک قد یتكون موقتا و قد یتكون مؤبدا فبطلت لا ینصرف الی التابید فلا بد من التخصیص۔ قدوریؒ نے فرمایا کہ امام ابو حنیفہ و محمدؒ کے نزدیک وقف نہیں پورا ہوتا ہے یہاں تک کہ اس کے آخر میں صرف کہ ایسی راہ بتلا دی جائے جو کبھی منقطع نہ ہوگی یعنی مثلاً فقراء و مسکین اور ابو یوسف نے کہا کہ جب وقف کرنے والے نے ایسی راہ پر صرف بیان کیا جو منقطع ہو جائے گی مثلاً اولاد تو ہمیں وقف جائز ہے۔ اور اس جہت کے منقطع ہو جانے کے بعد یہ وقف فقیروں کے واسطے ہو جائے گا اگرچہ فقراء کا نام نہ لیا ہو۔

امام ابو حنیفہؒ و محمدؒ کی دلیل یہ ہے کہ وقف اس امر کو واجب کرتا ہے کہ وقف کرنے والے کی ملکیت زائل ہو جاوے بدون اس کے کہ کسی دوسرے کی ملک میں دے اور یہ ہمیشہ رہنے والی چیز ہے جیسے عتیق یعنی اس کی آزادی دائمی ہے۔ پس جب اس نے مصرف کی جہت ایسی مقرر کی جس کے

منقطع ہو جانے کا وہم ہے تو مقتضاً وقف اس پر پورا صادق نہ ہوگا اور اسی واسطے اگر وقف کو کسی وقت تک کے واسطے کیا ہو۔ مثلاً دس پندرہ برس تک تو یہ وقت مقرر کرنا اس کو باطل کرتا ہے جیسے بیع کرنا مثلاً دس روز کے واسطے باطل ہے۔

اور ابو یوسف کی دلیل یہ ہے کہ وقف کا مقصد صرف یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کی جناب میں تقرب حاصل ہو اور یہ بات پورے طور سے وقف کے واسطے صادق ہے کیونکہ تقرب کبھی ایسی راہ میں صرف کرنے سے ہوتا ہے جو منقطع ہو جائے گی۔

اور کبھی ایسی راہ میں صرف کرنے سے ہوتا ہے جو ہمیشہ قائم رہے گی تو دونوں صورتوں میں صحیح ہے اور بعض مشائخ نے فرمایا کہ ہمیشہ کے واسطے ہونا بالاتفاق شرط ہے۔ لیکن اختلاف یہ ہے کہ ابو یوسف کے نزدیک ہمیشہ کے لئے بیان میں ذکر کرنا شرط نہیں ہے کیونکہ لفظ وقف و صدقہ خود اس سے آگاہ کرتا ہے اس واسطے کہ ہم نے بیان کیا کہ وقف کے معنی یہ ہیں کہ اپنی ملک زائل کرنا بدون کسی کے ملک میں دینے کے جیسے عقیق میں ہوتا ہے۔ اسی واسطے کتاب میں ابو یوسف کا قول بیان کرنے کے بعد کہا کہ اس راہ کے بعد وہ فقہروں کے واسطے ہو جائے گا اگرچہ فقہاء کا نام نہ لیا ہو اور یہی قول صحیح ہے۔ اور امام محمدؒ کے نزدیک ہمیشہ کے لئے ہونا وقف میں بیان کرنا شرط ہے کیونکہ وقف تو اس کی منفعت یا حاصلات وقف کرنے کا نام ہے۔ اور یہ کبھی محدود وقت کے واسطے ہوتا ہے اور کبھی ہمیشہ کے واسطے ہوتا ہے تو کلام کو مطلق رکھنا بدون بیان کے صرف ہمیشگی کی طرف راجع نہیں ہوگا بلکہ ہمیشگی کی خاص کر تصریح ضرور ہے۔ قال و يجوز وقف العقار لان جماعة من الصحابة رضوان الله عليهم وقفوه۔

اور عقار کا وقف جائز ہے یعنی جائیداد غیر منقولہ زمین و مکان کا وقف جائز ہے کیونکہ صحابہ رضی اللہ عنہم میں سے ایک جماعت نے اس کو وقف کیا ہے ف سے ان میں سے ارقم بن ابی الارقم ہیں چنانچہ ان کے بیٹے عثمان نے روایت کی کہ میرا باپ چھ آدمیوں کے بعد ساواں مسلمان ہوا۔ اور اس کا ایک گھر صفا پر ہقیایہ وہ گھر ہے کہ جس میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم رہتے اور لوگوں کو اسلام کی دعوت فرماتے تھے۔ چنانچہ اس میں ایک کثیر جماعت اسلام لائی جن میں عمر بن الخطاب بھی ہیں اسی سے اس کا نام دارالاسلام رکھا گیا پس اس کو ارقم نے اپنی اولاد پر وقف کیا۔ الحدیث رواہ الحاکم۔ اور ان میں سے حضرت عثمان ہیں چنانچہ پینتیس ہزار کو بیڑہ خرید کر وقف کرنا معروف ہے۔ کافی الصنع والطبرانی۔ اور حضرت زبیر کا وقف صحیح بخاری میں معلق مروی ہے اور حضرت ابوبکرؓ نے اپنا دار کہہ اور حضرت عمرؓ نے اپنی زمین مردہ اور حضرت علیؓ نے اپنی زمین و گھر واقع مصر اور اپنے اموال مدینہ کو اپنی اپنی اطلاقوں پر وقف کیا جو آج تک موجود ہیں۔ اسی طرح سعد بن ابی وقاص اور عمرو بن العاص نے جو وقف کئے آج تک موجود ہیں اور بخاری نے عمرو بن العاص سے روایت کی کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنی وفات کے وقت کوئی دینار یا کوئی درم یا کوئی غلام یا کوئی یا ندی یا کوئی چیز نہیں چھوڑی سوائے اپنے بخلہ و بیضا کے جس پر سوار ہوتے اور اپنے ہتھیار اور ایک زمین کے جس کوئی سبیل اللہ صدقہ کیا تھا۔ م ف ع۔ ولا يجوز وقف ما ينقل و يحول قال في رد المحتار اطلاق قول ابی حنیفہؒ مقال ابو یوسف اذا وقف متبعة بغيرها و اوقعتها و هم فقہیہ یا ذو کذا اسانوار آلات الحوائج لانه تبع للاموال فی تحصیل

ما هو المقصود وقد ثبت من الحكم تبعاً ما لا يثبت مقصوداً كالشرب في البيع والبناء في الوقف ومحمد
 معه فيه لأنه لما جازاً أفراد بعض المنقول بالوقف عند خلاص يجوز الوقف فيه تبعاً ۱۰ دلی
 اور قابل نقل و تحویل ہو یعنی مال منقولہ ہر اس کا وقف نہیں جائز ہے اور مصنف نے کہا کہ یہ قول مطلقاً ناجائز ہوئے
 کا قول ابی حنیفہ ہے اور ابو یوسف نے کہا کہ اگر کوئی کھیت مع اس کے جو تنے والے بیلوں و کاشت کاروں کے
 جو وقف کرنے والے کے غلام میں وقف کیا تو جائز ہے۔ اور اسی طرح کاشتکاری کے دیگر آلات کا بھی وقف
 اس کے ساتھ جائز ہو جائے گا کیونکہ مقصود یعنی غلہ حاصل ہونے میں یہ چیزیں زمین کے تابع ہیں اور کبھی ایک چیز
 مستقل قصد کر کے ثابت نہیں ہوتی ہے۔ اور تابع ہو کر ثابت ہو جاتی ہے جیسے زمین کے فروخت میں اس کا پانی داخل
 ہو جاتا ہے یعنی جس پانی سے زمین سبزی جاوے وہ تنہا فروخت کے قابل نہیں ہے مگر زمین کے ساتھ فروخت ہو جاتا
 ہے اور جیسے تنہا عمارت کا وقف نہیں ہو سکتا مگر زمین کے ساتھ وقف ہو جاتی ہے۔ اور امام محمد کا قول بھی اس
 مسئلہ میں ابو یوسف کے ساتھ ہے کیونکہ امام محمد کے نزدیک جب بعض منقولات کا وقف تنہا مستقل طور پر
 جائز ہے تو غیر منقول کے تابع ہو کر بدرجہ اولی وقف جائز ہو گا چنانچہ ذکر فرمایا۔ وقال محمد يجوز حبس الكراع
 والسلاح معناه وقفه في سبيل الله والى يوسف معه فيه على ما قالوا وهو استحسان والقياس ان
 لا يجوز لما بينا من قبل وجه الاستحسان الآثار المشهورة فيه منها قوله عليه السلام واما خالد
 فقد حبس ادما و افراسه في سبيل الله تعالى وطلحة حبس وروعه في سبيل الله تعالى وورد
 اكواعه و الكراع الغيل ويدخل في حكمه الا بل لان العرب يجاهدون عليها وكذا السلاح يحمل عليها
 وعن محمد انه يجوز وقف مانيه تعامل من المنقولات كالنحاس والمرو والقدرم والمنشأ والجنائن
 وشيا بها والقدر والماجل والمصاحف وعند ابى يوسف لا يجوز لان القياس انها يترك بالنقص
 والنقص ورد في الكراع والسلاح فيقتصر عليه ومحمد يقول القياس قد يترك بالتعامل كما في
 الاستصناع وقد رجد التعامل في هذه الاشياء وعن نصير بن يحيى انه وقف كتبه الحقائق لها
 بالمصنف وهذا صحيح لان كل واحد يمسك للدين تعليمها وتعلمها وقرآنه واكثر قطعها الامصار
 على قول محمد وما لا تعامل فيه لا يجوز عندنا وقفه وقال الشافعي كل ما يمكن الانتفاع به مع بقا اصله
 ويجوز بيعه يجوز وقفه لانه يمكن الانتفاع به فاشبه العقار والكراع والسلاح ولنا ان الوقف فيه لا يتايد ولا بد منه
 على ما بينا فصلا كالداهم والدنا غير بخلاف العقار ولا معارض من حيث السمع ولا من حيث التعامل فتبقى على اصل القياس
 وهذا لان العقار يتايد والجهاد ستام الدين يمكن معنى القرية فيهما اقرى فلا يكون غيرهما في معناهما -
 امام محمد نے کہا کہ گھوڑے اور بھیقاروں کا جس جائز ہے یعنی ان کو اللہ تعالیٰ کی راہ میں وقف کرنا جائز ہے۔ اور
 مشائخ کے قول کے موافق ابو یوسف بھی ان کے ساتھ ہیں اور یہ حکم استحسان ہے اور قیاس چاہتا ہے کہ جائز نہ ہو۔
 کیونکہ ہم سابق میں بیان کر چکے کہ وقف کے واسطے عیشی شرط ہے حالانکہ مال منقول اس قابل نہیں ہوتا ہے۔ اور
 استحسان کی دلیل وہ حدیث و آثار ہیں جو اس بارہ میں مشہور ہیں از انجملہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی یہ حدیث کہ
 خالد کا یہ حال ہے کہ اس نے اپنی زمین و گھوڑے اللہ تعالیٰ کی راہ میں وقف کئے ہیں (اور اصل حدیث یہ ہے
 کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت عمر کو صدقات پر مقرر کیا۔ پس ابن حنبل و ذوالحجین ابی یوسف اور عباس نے دیے

سے انکار کیا تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ ابن جلیل کو کیا بات ناگوار گذرتی ہے سوائے اس کے کہ وہ فقیر تھا اللہ تعالیٰ نے اس کو تو نگر کر دیا۔ اور سزا خالدا تو تم اس سے نکوۃ مانگے میں غلام کہتے ہو حالانکہ اس نے اپنی زمین و سامان جنگ اللہ تعالیٰ کی راہ میں وقف کیا ہے اور رہے عباس توان کی نکوۃ مجھ پر ہے رواہ البخاری و مسلم اور طلحہ نے اپنی زمین اللہ تعالیٰ کی راہ میں وقف کیں (لیکن اس کی روایت نہیں ملتی ہے۔ ع۔) اور کرام سے مراد گھوڑے ہیں اور اس کے حکم میں اونٹ داخل ہیں کیونکہ عرب اونٹوں پر بھی جہاد کرتے ہیں اور ہتھیار بھی اس پر لادے جاتے ہیں۔ اور امام محمد سے روایت ہے کہ جن منقولات میں تعامل جاری ہے ان کا وقف بھی جائز ہے جیسے کلباڑا و گدالادبوسلا و آردا و تالوت مع اپنے کپڑوں کے و عقیدیاں و دیگیں و پتھر کی دیگیں و مصحف حمید۔ اور امام ابو یوسف کے نزدیک یہ نہیں جائز ہے یعنی خلاف قیاس ہے اور قیاس جب ہی ترک کیا جاتا ہے کہ نص وارد ہو اور نص صرف گھوڑے و ہتھیار میں وارد ہے تو وہیں تک محدود رہے گی۔

اور امام محمد کہتے ہیں کہ قیاس بھی بوجہ تعامل کے ترک ہوتا ہے یعنی لوگوں کا عمل درآمد ہو جائے جیسے کاریگر سے چیز بنوانے میں ہے اور وقف کا تعامل بھی ان چیزوں میں پایا گیا اور لغیر ابن بھی سے روایت ہے کہ اپنی کتابیں وقف کیں بطریق الحاق بمصحف یعنی بمنزلہ مصحف کے ان کو بھی داخل کیا اور یہ صحیح ہے کیونکہ مصحف و کتب شریعت میں سے ہر ایک علم دین پڑھنے پڑھانے و عزت و تلامذت کے واسطے وقف ہوتی ہے۔ اور شہروں کے اکثر فقہاء امام محمد کے قول پر ہیں اور جن چیزوں میں لوگوں کا تعامل نہ ہو ان کا وقف ہمارے نزدیک نہیں جائز ہے۔ اور شافعی نے فرمایا کہ ہر ایسی چیز جس کی اصل باقی رہنے کے باوجود اس سے نفع اٹھانا ممکن ہے اور اس کی بیع جائز ہے تو اس کا وقف کرنا بھی جائز ہے کیونکہ اس سے انتفاع ممکن ہے تو عقار و گھوڑے و ہتھیار کے مشابہ ہو گئے۔ اور ہماری دلیل یہ ہے کہ اس کے وقف میں عہد شکنی نہیں ہو سکتی حالانکہ یہ شرط ہے تو ایسی چیز مانند درم و دینار کے ہوگی بخلاف عقار کے کہ وہ دائمی ہے اور یہاں کوئی معارض نہیں ہے نہ ازراہ حدیث و اثر کے اور نہ ازراہ تعامل کے تو حکم اصلی قیاس پر باقی رہا اس واسطے کہ عقار تو ہمیشہ رہتا ہے اور چھاد اعلیٰ رکن دین ہے تو ان دونوں میں تقرب کے معنی بہت قوی ہوئے پس دوسری چیزیں ان کے معنی میں نہ ہوں گی۔ قال اذا صح الوقف لم یمن ببعہ ولا تمیکہ الا ان یكون مشاھداً عندی یوسف فیطلب الشریک القسمة فیصح مقاسمۃ اما امتناع التملیک فلما بینا واما جواز القسمة فلانھا تمیز وافر ازفاۃ الامران الغالب فی غیر التملیک والموزون معنی المبادلة الا ان فی الوقف جعلنا الغالب معنی الافل نظر الوقف نلیم یکن بیعا و تملیکا ثم ان وقف نصیبہ من عقار مشرک نہوالذی یقاسم شریکہ لان الولاية الی الواقف و بعد الموت الی وصیہ وان وقف نصف عقار خالص لہ فالذی یقاسمہ الغاضی او بیع نصیبہ الباقی من رجل ثم یقاسمہ المشتوی ثم یشتری ذلک منہ لان الواحد لا یجوز ان یكون مقاسما و مقاسما ولو کان فی القسمة فضل دراهم ان اعطی الواقف لا یجوز لامتناع بیع الوقف فان اعطی الواقف جائز و یكون بقدر الدرہم شواہب اور جب وقف صحیح ہو گیا یعنی لازم ہو گیا تو اس کا بیچنا یا ملک میں لانا جائز نہیں ہے لیکن اگر بقول ابو یوسف وہ وقف مشاع ہوا اور شریک نے اس کا ہٹوا رہا تو اس کے ساتھ ہٹوا کر دیا جائے گا۔ پس تملیک جائز نہ ہونے کی دلیل دی ہے جو ہم بیان کر چکے۔ یعنی وقف عمر رضی اللہ عنہ کی حدیث کہ اس کی اصل کو نہ کرؤ کہ بیع نہیں ہوگی اور نہ ہبہ ہوگی اور نہ صدقہ ہوگی۔ اور ہٹوارے کا جہاد اس دلیل سے ہے کہ

بٹوارہ متمیز کرنے کا نام ہے اور غایۃ الامر یہ ہے کہ کبلی دوزنی چیزوں کے سوائے دوسری چیزوں میں بٹوارے میں مبادلہ کے معنی غالب ہیں لیکن وقف میں ۱۰ ہم نے بظاہر وقف کے متمیز و جدا کرنے کے معنی غالب سمجھے تو وہ بیع یا تملیک نہ ہوگی پھر اگر ایک شخص نے عقار مشترک میں سے اپنا حصہ وقف کیا تو خود ہی اپنے شریک سے بٹوارہ کرے کیونکہ ابولوسفؒ کے نزدیک اس کا متولی خود وقف کرنے والا ہوتا ہے اور اس کی موت کے بعد اس کا وصی ہے اور اگر اپنی خالص عقاریں سے نصف وقف کیا تو اس کے ساتھ بٹوارہ کرنے والا قاضی ہے یا اس کا یہ حیلہ ہے کہ باقی حصہ کسی شخص کے ہاتھ فروخت کر دے پھر مشتری اس کے ساتھ بٹوارہ کرنے والا قاضی ہے یا اس کا یہ حیلہ ہے کہ باقی حصہ کسی شخص کے ہاتھ فروخت کر دے

پھر مشتری اس کے ساتھ بٹوارہ کرے پھر مشتری سے اس کا خریدار ہوا حصہ اپنے آپ خریدے اس وجہ سے کہ یہ نہیں جائز ہے کہ ایک شخص دونوں طرف سے بٹوارہ کرنے والا ہو اور اگر بٹوارے میں کسی حصہ میں کچھ درم لگانے کی ضرورت پڑے۔ پس اگر وقف کرنے والے کو یہ درم دینے گئے یعنی زمین کا حصہ مع درم کے اس کو دیا گیا تو یہ جائز نہیں ہے کیونکہ وقف کو بچھنا مستنع ہے اور اگر وقف کرنے والے نے یہ درم دینے میں توجہ نہیں دی اور یہ قرار دیا جائے گا کہ بقدر درم کے اس نے وقف میں خرید کیا ہے اب رہا وقف کے حاصلات صرف کرنے کا بیان۔ قال والواجب ان یتبدی من ارتقاع الوقف بعمارتہ شرط ذلك الواقف اولم یشتط لان قصد الواقف صرف الخلة موبدا ولا یبقی دائرة الا بالعمارة فیثبت شرط العمارة اقتضاد ولان الخراج بالضمان وصار کنفقہ العبد المولیٰ بحد متہ فانہا علی المولیٰ لہ بها ثم ان کان الوقف علی الفقراء لا یظفر بہم واقرب اموالہم ہذا الخلة فیجب فیہا ولو کان الوقف علی رجل بعینہ و آخرہ للفقراء نہوق مالہ اتی مالہ شادی حیاتہ ولا یبعد من الخلة لانه معین یکن مطالبہ وانہا یتحق العمارة علیہ بقدر ما یبقی السرقوق علی الصفة التي وقفہ وان خرب یعنی علی ذلك الوصف لانہا بصفتها صارت فلتها مصروفة الی الموقوف علیہ فاما الزیادة علی ذلك فلیست مستحقة علیہ والخلة مستحقة لہ فلا یجوز صرفہا الی شئی آخر الا برضاہ ولو کان الوقف علی الفقراء فکذلك عند البعض وعند اکثرین یجوز ذلك دالالہ اصح لان الصرف الی العمارة ضرورة البقاء الوقف ولا ضرورة فی الزیادة۔ فرمایا کہ واجب یہ ہے کہ حاصلات وقف میں سے اس کی تعمیر میں صرف کیا جائے خواہ وقف کرنے والے نے یہ شرط کی ہو یا نہ کی ہو کیونکہ وقف کرنے والے کا قصد یہ ہے کہ ہمیشہ اس کی حاصلات اس کے مستحقین کو پہنچائی جاوے اور ہمیشہ اس کا باقی رہنا نہیں ممکن ہے لہذا جب ہی کہ اس کی اصلاح و تعمیر کی جائے تو تعمیر کی شرط اس اقتضاد سے ثابت ہے یعنی وقف خود اس شرط کو مستحق ہے۔ اور اس دلیل سے کہ حدیث میں وارد ہوا کہ خراج بضان یعنی وقف کی درستی کا وہ ضامن ہوگا جو حاصلات پاوے۔ رواہ ابو عبیدہ - ع۔

اور وقف کی تعمیر ایسی ہوگئی جیسے اس غلام کا نفقہ جس کی خدمت کی کسی شخص نے وصیت کی ہو پس غلام کا نفقہ اس شخص پر ہوگا جس کے لئے خدمت کی وصیت ہے۔ یعنی جب غلام کا نفع ان کے لیلیٰ گزری

نفقہ کا بھی ضامن ہے پھر اگر یہ وقف فقیروں پر ہو حالانکہ ان پر قبالہ نہیں بیخ سکتا ہے اور ان کے اموال میں سے اس وقف کے حاصلات زیادہ قریب ہے یعنی اس پر قبالہ ہو سکتا ہے تو اس میں وقف کی تعمیر واجب ہوگی اور اگر وقف کسی شخص خاص پر ہو اور انجام کو یہ وقف فقراء کے واسطے ہو تو تعمیر مذکور اس شخص کے مال سے ہے کہ وہ اپنی زندگی میں جس مال سے چاہے اس کی تعمیر و اصلاح کرے اور خاص کر وقف کی حاصلات سے تعمیر کا خرچہ نہیں لیا جائے گا کیونکہ یہ ایک شخص معین ہے جس سے ممانعہ ممکن ہے پھر وقف کی تعمیر کا استحقاق صرف اسی قدر ہے کہ جس سے یہ وقف اسی صفت پر باقی رہے کہ جس حالت پر وقف کیا گیا تھا اور اگر خراب ہو گیا ہو تو اسی وصف پر بنادیا جائے کہ جس حالت پر وقف کیا گیا تھا کیونکہ اسی صفت پر اس کا یہ حکم ہوا کہ اس کی حاصلات موقوف علیہ پر صرف کی جاوے۔ پس موقوف علیہ پر اس سے زیادہ واجب نہیں ہے اور چونکہ حاصلات کا وہی مستحق ہے تو پھر اس کی رضامندی کے غیر واجب چیزیں کچھ صرف کرنا نہیں جائز ہے اور اگر فقیروں پر وقف ہو تو بھی بعض کے نزدیک یہی حکم ہے یعنی جتنی تعمیر واجب ہے اس سے زیادہ تعمیر میں بغیر رضامندی فقراء کے صرف کرنا نہیں جائز ہے اور دوسرے علماء کے نزدیک فقراء میں تعمیر کی زیادتی جائز ہے مگر قول اول اصح ہے کیونکہ تعمیر میں صرف کرنا وقف باقی رکھنے کی ضرورت سے ہے حالانکہ زیادہ کرنے میں کوئی ضرورت نہیں ہے۔ قال فان وقف دارا علی سکنی وبلدہ فالعمارة علی من له السکنی لان الخراج بالضممان علی مامو فصار کنفقہ العبد الموصی بخدمتہ فان امتنع من ذلك اذکان فقیوا اجروها الحاکم وحموها بالجرنھا واذ اعموا ردھا الی من له السکنی لان فی ذلك رعاية المحققین حق الواقف وحق صاحب السکنی لانه لو لم یعمرها تفوت السکنی اصلا والاولی ولا یتبرر الممتنع علی العمارة لمافیہ من اتلان ماله ناشیہ امتناع صاحب البلد فی المزارعة فلا ینکون امتناعه رضاه نہ بطلان حقہ لانه فی حیز التردد ولا تقع اجارة من له السکنی لانه غیر مالک۔ اگر کسی نے اپنا گھر اپنی اولاد کی سکونت پر وقف کیا تو اس کی تعمیر اس شخص پر جو اس میں رہے کیونکہ حاصلات نفع بمقابلہ ضمانت ہے چنانچہ اوپر مذکور ہوا تو ایسے غلام کے نفقہ کے مانند ہو گیا جس کی خدمت کی کسی شخص کے واسطے وصیت کی گئی یعنی غلام کا نفقہ اسی شخص پر ہوگا جس کی خدمت کرے پھر اگر وقف کی تعمیر سے موقوف علیہ نے انکار کیا یا وہ شخص فقیر ہے تو حاکم اس مکان کا کرایہ دے دے اور کرایہ سے اس کی تعمیر کرے پھر جب تعمیر پوری ہو جاوے تو جس کے واسطے حق سکونت ہے اس کو دے دے کیونکہ ایسا کرنے میں وقف کرنے والی کو وقف کی اور رہنے والے کی دونوں کے حق کی رعایت ہے کیونکہ اگر اس کی تعمیر نہ کرے گا تو بالکل سکونت ہی باطل ہو جائے گی۔ پس حاکم کا تعمیر کرنا بصورت مذکورہ بہتر ہے اور موقوف علیہ نے جب تعمیر سے انکار کیا تو اس پر جبر نہیں کیا جائے گا۔ کیونکہ اس میں اس کے مال کا تلف کرنا لازم آتا ہے تو ایسا ہو گیا جیسے مزارعت میں بیجوں والے نے زراعت سے انکار کیا۔ پس موقوف علیہ کا انکار کرنا اپنا حق بیعت میں رضامندی نہیں ہے کیونکہ ابھی اس امر میں شک ہے یعنی شاید بالفعل اپنا مال ضائع نہ کیا بلکہ امید لگائی کہ فاضل بنوا کر فاس دے گا اور جس شخص کو حق سکونت حاصل ہے اگر اس نے کرایہ پر دے دیا تو زمین نہیں ہے کیونکہ وہ مالک نہیں ہے۔ قال وما انھد مر من بناد الوقف والنتہ موقوفہ لھاکم فی

عمارة الوقف ان احتاج الیه وان استغنی منه امسكه حتى يحتاج الی عمارته نیمینه
نیها لانه لا ید من العماره لیبقی علی التابید فیحصل مقصود الواقف فان مست الحاجة الیه
فی الحال مرفها فیها والا امسکها حتی لا یغنی عنیه ذلك اذ ان الحاجة فیبطل المقصود
وان تعذر اعاده عینه الی موضعہ بیع و صرف ثمته الی الدرمة مرفا للبدل لے مصرف
البدل - وقف کی عمارت میں سے اگر کچھ منہدم ہو گیا یا اس کے اسیاب و آلات میں سے کوئی چیز
ناقص ہو گئی تو حاکم اس کو وقف کی تعمیر میں صرف کرے بشرطیکہ کوئی ضرورت ہو اور اگر ضرورت نہ ہو
تو رکھ چھوڑے یہاں تک کہ تعمیر کی ضرورت پڑے تو اس کو عمارت میں صرف کر دے کیونکہ اس کی تعمیر
کی خواہ مخواہ ضرورت ہو تو فی الحال اس میں صرف کر دے ورنہ رکھ چھوڑے تاکہ ضرورت کے وقت شکل
فی الحال تعمیر کی ضرورت ہو تو فی الحال اس میں صرف کر دے ورنہ رکھ چھوڑے تاکہ ضرورت کے وقت شکل
نہ پڑے کہ جس سے مقصود باطل ہو اور اگر بعینہ اس چیز کو اپنی جگہ اعادہ کرنا ممکن نہ ہو تو اس کو فروخت کر کے
مرست میں اس کے دام صرف کر دے تاکہ بجائے مبدل کے بدل صرف ہو جاوے - ولا یجز ان یقسمه یعنی
النقض بین مستحق الوقف لانه جزء من العین ولا حق للموقوف علیهم فیہ انما حقهم فی المنافع والعین
حق اللہ تعالی فلا یصرف الیہم غیر حقہم - اور یہ جائز نہیں ہے کہ ٹوٹن کو وقف کے مستحقین میں
تقسیم کر دے کیونکہ وہ عین وقف کا جزء ہے اور موقوف علیہم کا حق عین وقف میں نہیں بلکہ اس کے
منافع میں ہے اور عین تو حق اللہ تعالیٰ ہے پس ان کے حق کے سوائے دوسری چیز ان کو نہیں دی جائے
گی - قال واذا جعل الواقف غلة الوقف لنفسه او جعل الولاية الیه جاز عند ابی یوسف قال یم
ذکر فعملین شرط الغلة لنفسه وجعل الولاية الیه اما الاول فهو جائز عند ابی یوسف ولا یجز علی
قیاس قول محمد وهو قول لعل الرازی وہ قال الشافعی وقیل ان الاختلاف بینہما بناء علی
الاختلاف فی اشتراط البعض والاخر وقیل فی مسألة مبتدئة والخلاف فیما اذا شرط البعض لنفسه فی
حیاته وبعد موته للفقراء او فیما اذا شرط الکل لنفسه فی حیاتہ وبعد موته للفقراء سواء ولو وقف شرط
البعض او الکل لأمہات او ولادہ و مدبریہ مادام ا حیا و اذا ماتوا فهو للفقراء والمساکین فقد تیل يجوز الانفاق
وقد تیل علی الخلاف ایضاً وهو المصحح لان اشتراطہم فی حیاتہ کا اشتراطہ لنفسه وجه قول محمد ان
الوقف تبرع علی وجه التملیک بالطریق الذی قد مناه فاشترط البعض او الکل، نفسه بطله
لان التبرع من نفسه لا یتحقق فعلا کہ الصدقة المنفذة و شرط بعض بقعة المسجد لنفسه ولا فی
یوسف ما روی عن النبی علیہ السلام کان یأکل من صدقة والمعاد منها صدقة الموقوفة ولا یصل الا
کل منها الا بالشرط قد علی معنہ ولان الوقف ازالة الملك الی اللہ تعالیٰ علی وجه القربة علی ما بیانہ
فاذا بشرط البعض او الکل لنفسه فقد جعل ما صار ملکاً للہ تعالیٰ لنفسه لان جعل ملک نفسه لنفسه
وهذا جائز کما اذا بنی خاناً وسقایة او جعل امرئہ مقبرة وشرط ان ینزلہ او یشرب منه او یدفن فیہ
ولان مقصود القربة فی التصرف الی نفسه ذلك قال علیہ السلام نفقة الرجل علی نفسه صدقة
ولو شرط الواقف ان یتبدل بہ أرضاً اخرى اذا شاذ ذلك فهو جائز عند ابی یوسف وعند محمد

نفع کا بھی ضامن ہے پھر اگر یہ وقف فقیروں پر ہو حالانکہ ان پر قابو نہیں بیچ سکتا ہے اور ان کے اموال میں سے اس وقف کے حاصلات زیادہ قریب ہے یعنی اس پر قابو ہو سکتا ہے تو اس میں وقف کی تعمیر واجب ہوگی اور اگر وقف کسی شخص خاص پر ہو اور انجام کو یہ وقف فقراء کے واسطے ہو تو تعمیر مذکور اس شخص کے مال سے ہے کہ وہ اپنی زندگی میں جس مال سے چاہے اس کی تعمیر و اصلاح کرے اور خاص کر وقف کی حاصلات سے تعمیر کا خرچہ نہیں لیا جائے گا کیونکہ یہ ایک شخص معین ہے جس سے ممانعہ ممکن ہے پھر وقف کی تعمیر کا استحقاق صرف اسی قدر ہے کہ جس سے یہ وقف اسی صفت پر باقی رہے کہ جس حالت پر وقف کیا گیا تھا اور اگر خراب ہو گیا ہو تو اسی وصف پر بنا دیا جائے کہ جس حالت پر وقف کیا گیا تھا کیونکہ اسی صفت پر اس کا حکم ہوا کہ اس کی حاصلات موقوف علیہ پر صرف کی جاوے۔ پس موقوف علیہ پر اس سے زیادہ واجب نہیں ہے اور چونکہ حاصلات کا وہی مستحق ہے تو بغیر اس کی رضامندی کے غیر واجب چیز میں کچھ صرف کرنا نہیں جائز ہے اور اگر فقیروں پر وقف ہو تو بھی بعض کے نزدیک یہی حکم ہے یعنی جتنی تعمیر واجب ہے اس سے زیادہ تعمیر بغیر رضامندی فقراء کے صرف کرنا نہیں جائز ہے اور دوسرے علماء کے نزدیک فقراء میں تعمیر کی زیادتی جائز ہے مگر قول اول اصح ہے کیونکہ تعمیر میں صرف کرنا وقف باقی رکھنے کی ضرورت سے ہے حالانکہ زیادہ کرنے میں کوئی ضرورت نہیں ہے۔ قال فان وقف دارا علی سکنی ولیدلا فالعمارة علی من له السکنی لان الخراج بالضممان علی ما مر فصار کنفقه العبد الموصی بخدمته فان امتنع من ذلك اذکان فقیہا اخرجها الحاکم وعسوها یا جرتھا واذا عسوها ردھا الی من له السکنی لان فی ذلك رعاية المحقق حق الواقف وحق صاحب السکنی لانه لو لم یعمرها تقوت السکنی اصلا والاولی ولا یشیر الممتنع علی العمارة لمافیہ من اتلان ماله ناشبه امتناع صاحب البدن فی المزارعة فلا یكون امتناعه رضاه نہ بطلان حقہ لانه فی حیث التردد ولا تقع اجماع من له السکنی لانه غیر مالک۔ اگر کسی نے اپنا گھر اپنی اولاد کی سکونت پر وقف کیا تو اس کی تعمیر اس شخص پر جو اس میں رہے کیونکہ حاصلات نفع بمقابلہ ضمانت ہے چنانچہ اوپر مذکور ہوا تو ایسے غلام کے نفع کے مانند ہوگا جس کی خدمت کی کسی شخص کے واسطے وصیت کی گئی یعنی غلام کا نفع اسی شخص پر ہوگا جس کی خدمت کرے پھر اگر وقف کی تعمیر سے موقوف علیہ نے انکار کیا یا وہ شخص فقیر ہو تو حاکم اس مکان کا کرایہ دے دے اور کرایہ سے اس کی تعمیر کرے پھر جب تعمیر پوری ہو جاوے تو جس نے واسطے حق سکونت ہے اس کو دے دے کیونکہ ایسا کرنے میں وقف کرنے والی کو وقف کی اور رہنے والے کی دونوں کے حق کی رعایت ہے کیونکہ اگر اس کی تعمیر نہ کرے گا تو باطلی سکونت ہی باطل ہو جائے گی۔ پس حاکم کا تعمیر کرنا بصورت مذکورہ بہتر ہے اور موقوف علیہ نے جب تعمیر سے انکار کیا تو اس پر مجبور نہیں کیا جائے گا۔ کیونکہ اس میں اس کے مال کا تلف کرنا لازم آتا ہے تو ایسا ہو گیا جیسے مزارعت میں بیجوں والے نے زراعت سے انکار کیا۔ پس موقوف علیہ کا انکار کرنا اپنا حق سمجھنے میں رضامندی نہیں ہے کیونکہ ابھی اس امر میں شک ہے یعنی شاید بالفعل اپنا مال ضائع نہ کیا بلکہ امید لگائی کہ قاضی بنوا کر واپس دے گا اور جس شخص کو حق سکونت حاصل ہے اگر اس نے کرایہ پر دے دیا تو زمین نہیں ہے کیونکہ وہ مالک نہیں ہے۔ قال وما انھد مر من بناء الوقف والله مصرفه لحاکم فی

عمارة الوقف ان احتاج الیہ وان استغنی عنه امسكه حتى يحتاج الی عمارة نیمفیه فیہا لانہ لا ید من العمارة لیبقى علی النابید فیحصل مقصود الوقف فان مست الحاجة الیہ فی الحال مرفہا فیہا والا امسکها حتی لا یحتاج علیہ ذلك اوان الحاجة فیبطل المقصود وان لم یحتاج إعادة عینہ الی موضعہ بیع ومصرف ثمنہ الی الدرة مرفا للبدل الی مصرف وان لم یحتاج إعادة عینہ الی موضعہ بیع ومصرف ثمنہ الی الدرة مرفا للبدل الی مصرف

المبادل - وقف کی عمارت میں سے اگر کچھ منہدم ہو گیا یا اس کے اسباب و آلات میں سے کوئی چیز ناقص ہو گئی تو حاکم اس کو وقف کی تعمیر میں صرفہ کر کے بشرطیکہ کوئی ضرورت ہو اور اگر ضرورت نہ ہو تو رکھ چھوڑے یہاں تک کہ تعمیر کی ضرورت پڑے تو اس کو عمارت میں صرفہ کر دے کیونکہ اس کی تعمیر کی خواہ مخواہ ضرورت ہوگی تاکہ ہمیشہ کے واسطے باقی رہے تو وقف کرنے والے کی مراد حاصل ہو چھوڑے اگر فی الحال تعمیر کی ضرورت ہو تو فی الحال اس میں صرفہ کر دے ورنہ رکھ چھوڑے تاکہ ضرورت کے وقت مشکل نہ پڑے کہ جس سے مقصود باطل ہو اور اگر بعینہ اس چیز کا اپنی جگہ اعادہ کرنا ممکن نہ ہو تو اس کو فروخت کر کے مرمت میں اس کے دام صرف کر دے تاکہ بجائے مبادل کے بدل صرف ہو جاوے۔ دلائل و اذعان یقینہ یعنی النقص بین مستحق الوقف لانه جزء من العین ولا حق للموقوف علیہم فیہ انما حقہم فی المنافع والعین حق اللہ تعالیٰ فلا یصرف الیہم غیر حقہم۔ اور یہ جائز نہیں ہے کہ ٹوٹن کو وقف کے مستحقین میں تقسیم کر دے کیونکہ وہ عین وقف کا جزء ہے اور موقوف علیہم کا حق عین وقف میں نہیں بلکہ اس کے منافع میں ہے اور عین تو حق اللہ تعالیٰ ہے پس ان کے حق کے سوانے دوسری چیز ان کو نہیں دی جائے گی۔ قال واذا جعل الواقف غلة الوقف لنفسه او جعل الولاية الیہ جاز عند ابی یوسف قال یم ذکر فملین شرط الغلة لنفسه وجعل الولاية الیہ اما الاصل نہو جاز عند ابی یوسف ولا يجوز علی قیاس قول محمد وهو قول لہلال الوازی رآہ وہ قال الشافعی وقیل ان الاختلاف بینہما بناء علی اختلاف فی اشتراط التبیض والاقرار وقیل فی مسألة مبتدأ والخلاف فیہا اذا شرط البعض لنفسه فی حیاتہ وبعد موته للفقہم او فیہا اذا شرط الکل لنفسه فی حیاتہ وبعد موته للفقراء والمساکین فقد قبل یحوز بالاتفاق البعض او الکل لامہات اولادہ ومدبریہ ماداموا حیاء واما انما توافہو للفقراء والمساکین فقد قبل یحوز بالاتفاق وقد قبل علی الخلاف ایضا وهو الصبیح لان اشتراطہم فی حیاتہ کا اشتراطہ لنفسہ وجہ قول محمد ان الوقف تبرع علی وجہ التسلیم بالطریق الذی قد مناه فی اشتراطہ البعض او الکل، نفسه بطلہ لان التبرع من نفسه لا یتحقق فصار الکا الصدقة المنفذة وشرط بعض بقعة المسجد لنفسه ولا فی یوسف ما روی عن النبی علیہ السلام کان یأکل من صدقة والمراد منها صدقة الموقوفة ولا یصل الال کل منها الا بالشرط قد علی صحته ولان الوقف ازالة الملك الی اللہ تعالیٰ علی وجہ القرابة علی ما بیناہ فاذا شرط البعض او الکل لنفسه فقد جعل ما صار ملک اللہ تعالیٰ لنفسه لان یجعل ملک نفسه لنفسہ وهذا جائز کما اذا بنی خاناء وسقایة او جعل امرئہ مقبرة وشرط ان ینزلہ او یشرب منه او یدفن فیہ ولان مقصود القرابة فی التصرف الی نفسه ذلک قال علیہ السلام نفقة الرجل علی نفسه صدقة ولو شرط الواقف ان یتبدل بہ امرئ اخری اذا شاذ ذلک نہو جاز عند ابی یوسف وعند محمد

الوقف جائز والمشرط باطل ولو بشرط النجاء لنفسه في الوقف ثلثة ايام جاز الوقف والشروط عند
 ابی یوسف وعند محمد ^{رحمہما} الوقف باطل وهذا بنا على ما ذكرنا واما فصل الولاية فقد نص فيه على قول
 ابی یوسف وهو قول هلال ايضاً وهو ظاهر المذهب وذكر هلال في وقفه وقال اقوام ان شروط
 الاوقف الولاية لنفسه كانت له وان لم يشترط لم تكن له ولاية قال مشايخنا الاشبه ان يكون هذا
 قول محمد لان من اصله التسليم الى القيم بشرط لصحة الوقف فاذا سلم لم يبق له ولاية فيه ولا
 ان المتولى انما يستفيد الولاية من جهة بشرطه فيستحيل ان لا يكون له الولاية وغيره يستفيد
 الولاية منه دلالة اقرب الناس الى هذا الوقف فيكون اولى للولاية لمن استخذ مسجداً يكون اولى بصلاته
 ونصيب المؤذن فيه وكنين اعنى عبد الله كان الولاء له لانه اقرب الناس اليه ولوان الاوقف شروط
 ولايته لنفسه وكان الاوقف خير ما مرن على الوقف قلمقاضى ان ينزعها من يده نظراً للفقراء
 كما له ان يخرج الوصى نظراً للصغار وكذا اذا شرط ان ليس لسلطان ولا لقاض ان ينجيها من
 يده ولو ليس بها غيره لانه شروط مخالف لحكم الشروع بطل - قدرى نے فرمایا کہ اگر وقف کرنے والے
 نے حاصلات وقف کو اپنی ذات کے واسطے رکھا یا دلالت وقف اپنے واسطے رکھی تو امام ابو یوسف
 کے نزدیک جائز ہے۔ (اسی کو مشائخ بلخ نے لیا اور اسی پر صدر الشہید فتویٰ دیتے تھے ج ۱۰) شیخ مصنف
 نے فرمایا کہ شیخ قدری نے اس میں دو باتیں ذکر کیں اول یہ کہ اپنے واسطے حاصلات شرط کرنا اور دوم
 دلالت اپنے واسطے فرار دینا اور بیان امر اول یہ ہے کہ وہ امام ابو یوسف کے نزدیک جائز ہے اور قول محمد
 پر قیاس کرنے سے نکلنے کے نہیں جائز ہے۔ اور یہی قول ہلال الرازی صحیح یہ کہ ہلال بن یحییٰ الرائی مف ۱۰
 کا ہے اور یہی قول شافعی ہے۔ بعض مشائخ نے کہا کہ صاحبین میں یہ اختلاف اس بنا پر ہے کہ دونوں نے
 قبضہ و تیز شرط ہونے میں اختلاف کیا۔ یعنی امام محمد کے نزدیک وقف کو میزجہا کر کے متولی کے قبضہ میں دینا
 شرط ہے پس مسئلہ مذکورہ نہیں جائز ہے اور ابو یوسف کے نزدیک شرط نہیں ہے تو مسئلہ مذکورہ جائز ہے
 اور بعض مشائخ نے فرمایا کہ یہ جدید مسئلہ ہے یعنی ہر بناء اختلاف مذکور نہیں ہے پھر یہ اختلاف دو صورتوں
 میں یکساں جاری ہے خواہ بعض حاصلات اپنی زندگی بھر اپنے واسطے اور اپنی موت کے بعد فقراء کے واسطے
 شرط کرے اور خواہ اپنی زندگی بھر کل اپنے واسطے اور بعد موت کے فقراء کے واسطے شرط کرے دونوں میں
 کچھ فرق نہیں ہے اور اگر وقف میں یہ شرط کی کہ بعض حاصلات باکل حاصلات اس کی ام ولد یا مدبروں کے
 واسطے ہو جب تک یہ لوگ زندہ رہیں پھر جب مر جائیں تو فقراء و مساکین کے واسطے ہو جائے تو کیا کہ یہ شرط
 یا لاتفاق جائز ہے اور کہا گیا کہ اس میں بھی صاحبین کا اختلاف ہے اور یہی صحیح ہے کیونکہ ام ولد و مدبروں کے
 واسطے زمانہ حیات میں حاصلات شرط کرنا ایسا ہے جیسے اپنی ذات کے واسطے شرط کرنا تو اختلاف مذکور جاری
 ہو گیا امام محمد کے قول کی وجہ یہ ہے کہ وقف ایک احسان بطور مالک کر دینے کے بطریق مذکورہ بالا ہے یعنی بطریق
 اقرب جناب الہی عزوجل تو اس میں بعض یا کل حاصلات کا اپنی ذات کے واسطے شرط کرنا اس کو باطل کرے گا
 کیونکہ خود اپنی ذات کو مالک کر دینا محقق نہیں ہوتا ہے تو ایسا ہو گیا جیسے صدقہ منفقہ یعنی فقیر کو کچھ مال بطور
 صدقہ دینا اس شرط پر کہ اس میں سے کچھ میرے واسطے ہے یا جیسے کوئی قطع مسجد بنانا اس شرط سے کہ کچھ حصہ

اس کی ذات کے واسطے ہے۔ (حالانکہ یہ دونوں باطل ہیں) تو وقف بطور مذکور بھی باطل ہے اور ابو یوسفؒ کی دلیل وہ حدیث ہے جس میں روایت ہے کہ آنحضرتؐ اپنے صدقہ میں سے کھاتے تھے تو مراد صدقہ سے وقف ہے حالانکہ وقف میں سے کھانا حلال نہیں مگر شرط کے ساتھ تو معلوم ہوا کہ شرط کر لینا صحیح ہے۔ (لیکن یہ حدیث نہیں ملتی ہے بلکہ یہ روایت ہے کہ آنحضرتؐ کے صدقہ یعنی وقف میں سے آپ کے اہل و عیال بطور معروف کھاتے تھے رماہ ابن ابی شیبہ) اور اس دلیل سے کہ وقف کے معنی تقرب کے طور پر اپنی ملکیت زائل کر کے اللہ تعالیٰ کی ملک میں دینا جیسا کہ ہم بیان کر چکے ہیں جب اس نے بعض یا کل حاصلات کی اپنی ذات کے واسطے شرط کی تو جو چیز اللہ تعالیٰ کی مملوک ہو گئی تھی وہ اپنی ذات کے واسطے شرط کی۔ اور یہ نہیں ہے کہ اپنی ملک کو اپنے واسطے کر لیا اور اللہ تعالیٰ کی مملوک چیز کو اپنے واسطے شرط کرنا جائز ہے جیسے کوئی سررائے و سقاییہ بنایا یا کوئی زمین مقبرہ بنائی اور شرط کی کہ اس سررائے میں خود بھی اترے گا۔ یا اس سقاییہ سے خود بھی پانی پئے گا یا اس مقبرہ میں اپنا مردہ بھی دفن کرے گا تو یہ جائز ہوتا ہے۔

اور اس دلیل سے کہ اس کا مقصود تقرب ہے اور اپنی ذات پر خرچ کرنے سے بھی یہ بات حاصل ہے چنانچہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ آدمی کا اپنی ذات پر خرچ کرنا اس کے واسطے صدقہ ہے۔ (اور اپنی زوجہ و اولاد و خادم پر خرچ کرنا اس کے واسطے صدقہ ہے رماہ ابن ماجہ والنسائی و اسنادہ جید ابن جبر) اور ابو سعید خدریؓ نے مرفوع روایت کی کہ جس نے کوئی مال بطور طلال کما یا پھر اپنی ذات کو کھانا یا پیرا دیا یا مخلوق الہی کو دیا تو یہ اس کے واسطے زکوٰۃ ہے۔ کما فی مجمع ابن جبان و الحاکم۔ اور اس باب میں احادیث ہیں۔ م ف ع۔) اگر وقف کرنے والے نے یہ شرط کی ہو کہ جب چاہے گا اس زمین کے عوض دوسری زمین بدلے گا تو امام ابو یوسفؒ کے نزدیک استعسانا جائز ہے اور امام محمدؒ کے نزدیک وقف جائز اور یہ شرط باطل ہے۔ اور اگر وقف میں اپنے واسطے تین دن خیار کی شرط کی یعنی اس کے وقف کرنے میں ابھی تین دن تک مجھے اختیار ہے تو ابو یوسفؒ کے نزدیک وقف و شرط دونوں جائز ہے اور امام محمدؒ کے نزدیک وقف باطل ہے۔ اور یہ اختلاف اس بنا پر ہے جو ہم پہلے ذکر کر چکے۔ (یعنی وقف کے حاصلات اپنے واسطے تاحیات رکھنا ابو یوسفؒ کے نزدیک جائز ہے تو تین دن کا اختیار بھی شرط کرنا جائز ہے اور امام محمدؒ کے نزدیک وہ نہیں تو یہ بھی نہیں۔ ع۔)۔ بیان مسئلہ دوم تین اپنے واسطے ولایت شرط کرنا تو قدری نے تصریح کر دی کہ ابو یوسفؒ کے نزدیک جائز ہے اور یہی ہلال الہرائی کا بھی قول ہے اور یہی ظاہر المذہب ہے اور ہلال نے اپنی کتاب الوقف میں ذکر کیا کہ ایک جماعت علماء نے کہا کہ اگر وقف کرنے والے نے اپنی ذات کے واسطے متولی ہونے کی شرط کی تو اس کو ولایت حاصل ہوگی۔ اور اگر شرط نہیں کی تو اس کے واسطے ولایت نہیں ہوگی۔ ہمارے مشائخ نے فرمایا کہ اشبہ یہ معلوم ہوتا ہے کہ یہ امام محمدؒ کا قول ہے کیونکہ امام محمدؒ کے نزدیک اصل یہ قرار پائی ہے کہ قیام کو سپرد کرنا وقف صحیح ہونے کی شرط ہے۔ پس جب اس نے متولی کو سپرد کر دیا تو وقف میں اس کی ولایت باقی نہ رہی۔ اور ہماری دلیل یہ ہے کہ وقف کرنے والے ہی کی طرف سے ایک شرط کے ساتھ متولی کو ولایت حاصل ہوئی ہے تو یہ امر محال ہے کہ اس کو خود ولایت نہ ہو اور دوسرا اس کی طرف سے ولایت حاصل کرے۔

اور اس دلیل سے کہ وقف کرنے والے کو سب لوگوں سے زیادہ اس وقف کے ساتھ قرب ہے تو یہی اس کی ولایت کے واسطے ادنیٰ ہوگا جیسے کسی نے مسجد بنائی تو وہی اس سے آباد و تعمیر کرنے میں اور اس میں مؤذن مقرر کرنے میں ادنیٰ ہوتا ہے اور جیسے کسی نے غلام آزاد کیا تو اس کی ولایت اسی کے واسطے ہوگی کیونکہ سب سے زیادہ قرب اسی کو ہے اور اگر وقف کرنے والے نے اپنے وقف کی ولایت اپنی ذات کے واسطے شرط کی حالانکہ یہ شخص غیر مومن ہے یعنی آدمی متدین نہیں ہے حتیٰ کہ اس کی طرف سے وقف پر اطمینان نہیں ہے تو فیروزوں کے لحاظ سے قاضی کو اختیار ہے کہ وقف کو اس کے قبضہ سے نکال لے جیسے کسی نے اپنے بندہ یا بیٹیم اولاد پر کسی شخص کو وصی کیا حالانکہ وہ متدین نہیں ہے تو قاضی کو اختیار ہوتا ہے کہ یتیموں کا لحاظ کر کے اس وصی کو خارج کر دے اور اسی طرح اگر واقف نے یہ شرط کی ہو کہ کسی سلطان یا قاضی کو اختیار نہیں ہے کہ اس وقف کو ہرے قبضہ سے نکال کر اس پر دوسرے کو متولی کرے حالانکہ وقف کنندہ کے حامی سے اس وقف پر اطمینان نہیں ہے تو بھی قاضی کو اختیار ہے کہ اس کے قبضہ سے نکال کر دوسرا متولی مقرر کرے کیونکہ وقف کنندہ کی ہر شے طحکم شرع سے مخالف ہے تو خود شرط باطل ہوگئی۔

فصل

داذا بنی مسجد العینل ملکہ عنہ حتی یفرز عن مملکہ بطریقہ ویاذن للناس بالصلوة فیہ فاذا صلی فیہ واحد ذال عند ابی حنیفہ عن ملکہ اما الاصل ان فلا نہ لا یخلص للہ تعالیٰ الاصل واما الصلوۃ فیہ فلا نہ لابد من التسليم عند ابی حنیفہ وحتیٰ ویشترط تسلیم نوعاً وذلک فی المسجد بالصلوۃ فیہ اولاً لما تعدد القبض بقاء تحقق المقصود مقامہ ثم یشترط بصلوۃ الواحد فیہ فی روایۃ عن ابی حنیفہ وذلک ان یحتمل ان فعل الجنس متعذر ویشترط ادناہ وعن محمد انہ یشترط الصلوۃ بالجماعۃ لان المسجد بنی لذلك فی الغالب۔ اگر کسی نے مسجد بنائی تو مسجد سے اس کی ملک زائل نہ ہوگی یہاں تک کہ اس کو اپنی ملکیت سے مع اس کے واسطے کے جدا کرے اور لوگوں کی اس میں نماز پڑھنے کی اجازت دے پھر جب اس میں ایک شخص نے نماز پڑھ لی تو ابی حنیفہ کے نزدیک اس کے ملک سے زائل ہوگئی۔ پس ملک سے جدا کرنے کی دلیل یہ ہے کہ فقط اسی طریقہ سے وہ خالص اللہ تعالیٰ کے واسطے ہوگی۔ اور اس میں نماز پڑھنے کی دلیل یہ ہے کہ امام ابو حنیفہ و محمد کے نزدیک سپرد کرنا ضروری ہے اور سپردگی میں شرط یہ ہے کہ اپنی قسم کی سپردگی ہو۔ یعنی جس قسم کی سپردگی جس شے کے لائق ہے وہ باقی جاوے اور مسجد کی صورت میں سپرد کرنا بھی ہے کہ اس میں نماز پڑھی جاوے یا اس وجہ سے کہ جب قبضہ کرنا یہاں متعذر ہے تو مقصود حاصل ہونے کو قبضہ کا قائم مقام کیا گیا۔ اور مقصود نماز ہے پھر جب ایک شخص نے اس میں نماز پڑھ لی تو امام ابو حنیفہ سے ایک روایت میں یہی کافی ہے اور ایسا ہی امام محمد سے مروی ہے کیونکہ جس کا فعل متعذر ہے یعنی تمام نمازیوں کا نماز پڑھ لینا محال ہے تو جس کا ادنیٰ درجہ یعنی ایک کا نماز پڑھنا کافی ہوگا۔ اور امام محمد سے ایک روایت یہ ہے کہ اس میں جماعت کے ساتھ نماز شرط ہے کیونکہ غالباً مسجد اسی واسطے بنائی گئی ہے کہ کیونکہ تنہا نماز دوسری جگہ بھی ہو سکتی ہے تو مسجد کا حقیقی مقصود نماز جماعت ہے لہذا دونوں اماموں

(ابو حنیفہ رحمہ اللہ ۱۲۴ھ) کے نزدیک اذان و اقامت کے ساتھ ہونا شرط ہے اور اگر اس میں مسجد کا کوئی
 مؤذن و امام مقرر کر دیا۔ پس اس نے اذان دے کر اقامت کہی اور تنہا نماز پڑھ لی تو وہ بالافتاق
 مسجد ہو گئی۔ مفہ۔ وقال ابو یوسف یذول ملکہ بقولہ جعلتہ مسجد الان التسلیم عنہ لا یس بشرط
 لانہ اسقاط الملک العبد فیصیر حالہ اللہ تعالیٰ بسقوط حق العید وصالہ کا لا عتاق وقد بینا من قبل۔
 اور ابو یوسف نے فرمایا کہ جب ہی اس نے یہ بات کہی کہ میں نے اس کو مسجد کر دیا تو اس کی
 ملکیت فراموش ہو گئی کیونکہ سپرد کرنا ابو یوسف کے نزدیک شرط نہیں ہے کیونکہ بندے کی ملکہ اسقاط
 کرنا ان کے نزدیک وقف ہے تو بندے کا حق اسقاط ہونے کے ساتھ وہ خالص اللہ تعالیٰ کے واسطے
 ہو جائے گی اور یہ صورت مثل اعتاقی کے ہو گئی اور ہم اس کو سابق میں بیان کر چکے ہیں۔ قال ومن
 جعل مسجد اتحتہ سرداب او فوقہ بیت وجعل باب المسجد الى الطريق وعنه عن ملکہ فله ان
 یبیعہ وان مات یدرث عنه لانه لم یخلص للہ تعالیٰ بقاء حق العبد متعلقا بہ ولو کان السرداب لمصاح
 المسجد جاز کما فی مسجد بیت المقدس وروی الحسن عنہ انہ قال اذا جعل السفلی مسجداً
 وعلى ظہرہ مسکن فهو مسجد لان المسجد مسأیتاً بید وذلك یتحقق فی السفلی
 دون العلوی عن محمد علی عکس هذا لان المسجد معظم واذکان فوہ مسکن او مستقل یتعذر
 تعظیہ وعن ابی یوسف انہ جوز فی الوجہین حین قدام بعد اورای ضیق المنازل فکانہ اعتبار
 الضور ودرہ وعن محمد انہ عین دخل الرئی اجاز ذلك کلمہ لما قلنا۔ جامع صغیر میں فرمایا کہ اگر
 ایسے مکان کو مسجد کر دیا جس کے نیچے تہہ خانہ یا اوپر بالا خانہ ہے اور مسجد کا دروازہ بڑے راستہ کی
 طرف نکلا اور اس کو اپنی ملک سے جدا کر دیا (تو ظاہر الروایہ میں وہ مسجد نہ ہوگی۔ ع۔) پس اس کو اختیار
 ہے کہ چاہے اس کو فروخت کرے اور اگر مر گیا تو وہ اس کی میراث ہو جائے گی کیونکہ وہ خالص اللہ تعالیٰ کے
 واسطے نہیں ہوئی کیونکہ اس کے ساتھ بندے کا حق باقی رہا۔ اور اگر یہ تہہ خانہ اسی مسجد کی مصلحت کے واسطے
 ہو تو وقف جائز ہے جیسے بیت المقدس کی مسجد میں ہے اور حسن نے ابو حنیفہ سے روایت کی کہ امام نے
 فرمایا کہ جب نیچے کا مکان مسجد کر دیا اور اس کی چھت پر کسی کا مسکن ہے تو وہ مسجد ہو جائی۔ کیونکہ مسجد
 ایسی چیز ہے جو دائمی رہتی ہے اور یہ بات نیچے کے مکان میں پائی جائے گی بالا خانہ میں نہ ہوگی اور امام نے اسے
 اس کے برعکس روایت ہے کیونکہ مسجد قابل تعظیم ہے اور جب اس کے اوپر مسکن ہو یا ایسا مکان جس کا کرایہ
 مسجد میں صرف ہو تو اس کی تعظیم محال ہے۔ اور ابو یوسف سے روایت ہے کہ انہوں نے دونوں صورتوں میں
 اس کو جائز رکھا جبکہ بغداد میں تشریف لائے اور مکانوں کی تنگی دیکھی۔ پس شاید انہوں نے ضرورت کا اعتبار
 کیا ہے چنانچہ امام محمد سے بھی روایت ہے کہ جب شہر رائی میں آئے تو ضرورت کی وجہ سے ان سے کرایہ نہ لیا۔
 قال وکذا لک ان اتخذ وسط دارہ مسجد اذان للناس بالدخول فیہ یعنی لہ ان یتبیعہ ویورث منہ
 لان المسجد ما لا یکون لاحد فیہ حق النفع واذکان ملکہ محیطا بجوانبہ کان لہ حق النفع فلم یصر
 مسجد لانه البقی الطريق لنفسه فلم یخلص للہ تعالیٰ۔

فروخت کرے اور مرے گا تو اس سے میرا سہ ہو جائے گی کیونکہ مسجد وہ ہے جس میں کسی منع کرنے کا حق نہ ہو اور جب اس کی ملکیت مسجد کے چاروں طرف محیط ہے تو اس کو منع کرنے کا حق حاصل ہے تو وہ مسجد نہ ہوگی کیونکہ اس نے راستہ اپنے واسطے رکھ لیا تو وہ خالص اللہ تعالیٰ کے واسطے نہ ہوئی ہے حتیٰ کہ اگر اپنی ملک سے جدا کر کے شارع عام تک اس کا راستہ کر دے تو وہ مسجد ہو جائے۔ وعن محمدؑ انہ لایباع ولا یورث ولا یوہب اعتبرہ مسجداً وھکذا عن ابی یوسفؑ انہ یعتبر مسجد الا انہ لمارضی بكونہ مسجداً ولا یعتبر مسجد الا بطریق دخل فیہ الطریق وصاد مستحقاً کما یدخل فی الاجارۃ من غیو ذکر۔ اور امام محمد سے روایت یہ ہے کہ وہ مسجد ہو جائے گی کیونکہ جب وہ اس کے مسجد ہونے پر راضی ہوا حالانکہ بدوین راستہ کے مسجد نہ ہوگی تو راستہ وقف میں داخل ہو گیا۔ (یعنی زبردستی لیا جائے گا ۱۲ م) اور بقدر راستہ کے اس کی ملک میں سے مستحق ہو گیا جیسے اجارہ لینے کی صورت میں راستہ بغیر بیان کے داخل ہو جائے۔ قال ومن اتخذ ارضہ مسجداً لم یکن لہ ان یرجع فیہ ولا یبیعہ ولا یورث منہ لانہ یجز عن حق العباد وصاد خالصاً للہ وھذا لان الاشیاء کلھا للہ تعالیٰ واذا اسقط العبد ما ثبت من الحق رجع الی اصلہ فانقطع لقرنہ منہ کما فی الاعتاق ولو خرب ما حول المسجد واستغنی عنہ بقی مسجد اعند ابی یوسف لانہ اسقاط منہ فلا یعود الی ملکہ وعند محمدؑ عادی ملک البانی اولے وارثہ بعد موته لانہ عینہ لنوع قوبۃ وقد انقطعت نصار کھنصر المسجد وحشیثہ اذا استغنی عنہ الا ان ابی یوسفؑ یقول فی الحصر والحشیث انہ ینقل الی مسجد آخر۔ اور جس شخص نے اپنی زمین کو مسجد بنایا تو اس کو اختیار نہیں ہے کہ اس سے رجوع کرے اور وہ فروخت نہیں ہو سکتی اور نہ اس کی میراث ہو سکتی ہے (اس حکم سے فقہائے حنفیہ کا اتفاق ہے) کیونکہ وہ حق العباد سے جدا ہو کر خالص اللہ تعالیٰ کے واسطے ہو گئی۔ اور اس کی توضیح یہ ہے کہ تمام چیزیں اللہ تعالیٰ ہی کے واسطے ہیں اور جب بندہ نے اپنا حق جو اس کو اللہ تعالیٰ کی طرف سے حاصل ہوا تھا ساقط کر دیا تو وہ اپنی اصل کی طرف راجع ہو گئی یعنی ملک الہی کی طرف پھر گئی تو بندہ کا تصرف اس سے ساقط ہو گیا جیسے اعتاق میں ہے۔ اور اگر مسجد کے گرد خراب ہو گیا اور مسجد کی حاجت نہ رہی تو بھی ابو یوسفؑ کے نزدیک مسجد کے گرد خراب ہونے کی طرف سے اپنی ملک کا اسقاط ہے تو وہ اس کی ملک کی طرف عود نہ کرے گی۔ اور امام محمد کے نزدیک بننے والے کی ملک میں پھر آوے گی یا اس کی موت کے بعد اس کے وارث کی ملک میں عود کرے گی۔ کیونکہ اس نے ایک طرح کی قربت یعنی اولے نماز کے واسطے معین کی تھی اور یہ قربت منقطع ہو گئی تو ایسا ہو گیا جیسے مسجد کا بوریا یا بیاں جبکہ اس کی حاجت نہ رہی تو یہی حاکم ہوتا ہے۔ لیکن ابو یوسفؑ کہتے ہیں کہ بوریا و بیاں بھی دوسری مسجد میں منتقل کیا جائے۔ لیکن مسجد کے حق میں امام ابو یوسفؑ کے قول پر فتوے ہے یعنی کبھی وہ مالک کی ملک میں عود نہ کرے گی۔ اور بوریا وغیرہ کے حق میں بھی یہی فتوے ہے کہ دوسری مسجد میں منتقل کیا جائے۔ لیکن قاضی خاں نے اس کو امام محمدؑ کا قول بیان کیا۔ برعکس اس کے جو مصنف نے نقل کیا۔ ۵۔

اور اہل مسجد کو جائز نہیں ہے کہ ٹوٹی چٹائیاں کسی عتاق کو دیں یا فروخت کر کے دوسرا بوریا خریدیں

جبکہ وہ بیکار ہو گئیں اور بچھانے والا یا اس کا وارث نہیں ہے مگر قاضی کے حکم سے جائز ہے۔ محیط السرخسی۔
 اور پیاں اگر بیکار ہو گیا اور اس کی کچھ قیمت نہیں ہے تو مضائقہ نہیں کہ نکال کر یا سر ڈال دیا جائے اور جس کا
 جی چاہے اٹھا کر اس سے نفع حاصل کرے۔ الوقعات۔ اور اگر اس کی کچھ قیمت ہو تو اہل مسجد کو چاہیے کہ قاضی
 سے حکم لے کر فروخت کریں یہی مختار ہے۔ الجواہر۔ ۵۔ قال ومن بنی سقایۃ للمسلمین او خانا یسکنہ
 بنو السبیل اور باطا او جعل ارضہ مقبرۃ لم یزل ملکہ عن ذلک حتی یحکم بہ الحاکم عند ابی حنیفہ رحمہ
 لانہ لم یقطع من حق العبد الا تری ان لہ فی منفعہ یہ ینسکن فی الخان ویزل فی الرباط ویشرب من
 السقایۃ ویدفن فی المقبرۃ فیشترط حکم الحاکم اذا لاضافۃ الی ما بعد الموت کما فی الوقف علی الفقرا
 بخلاف المسجد لانہ لم ینقل لہ حق الانتفاع بہ فخلص للہ تعالیٰ من غیر حکم الحاکم۔ قدوری نے
 فرمایا کہ جس شخص نے مسلمانوں کے واسطے سقایہ بنایا یا سرانے جس میں مسافر رہتے ہیں بنائی یا سرحد پر باط
 بنایا یا اپنی زمین کو مقبرہ کر دیا تو امام ابو حنیفہ رحمہ کے نزدیک بنانے والے کی ملک اس سے زائل نہ ہوگی۔
 یہاں تک کہ کوئی حاکم اس کا حکم کرے اس دلیل سے کہ بندہ کا حق ابھی منقطع نہیں ہوا ہے کیا نہیں دیکھتے ہو کہ
 مالک کو خود اختیار ہے کہ سرانے میں سکونت کرے اور رباط میں اترے اور سقایہ سے پانی پئے اور
 مقبرہ میں دفن کرے۔ پس شرط ہے کہ یا تو حاکم حکم دے یا اپنی موت کی بعد کی جانب نسبت کرے جب فقہوں
 پر وقف کرے۔ کی صورت میں ہے بخلاف مسجد کے کہ اس میں حکم حاکم کی ضرورت نہیں ہے کیونکہ مسجد سے نفع
 اٹھانے کا حق اس کے واسطے نہیں رہا۔ پس وہ بدون حکم حاکم کے ملک سے نکل کر خالص اللہ تعالیٰ کے واسطے
 ہو گئی۔ واضح ہو کہ وقف مسجد کا حکم دیگر اوقاف کے مخالف ہے۔ چنانچہ مسجد کے حق میں امام محمد کے نزدیک
 متول کے سپرد کرنا شرط نہیں ہے اور ابو یوسف کے قول پر مشرک شائع ہونا مانع نہیں ہے اور وقف کرنے والے
 کی ملک سے خارج ہو جاتی ہے اگرچہ کوئی حاکم اس کا حکم نہ کرے جبکہ دروغیوں میں مصرع ہے۔ روا مختار پس
 سوائے مسجد کے دیگر اوقاف میں امام ابو حنیفہ رحمہ کے قول پر اپنی موت کے بعد وقف ٹھہرانا یا حکم حاکم شرط ہے
 تاکہ اس کی ملک منقطع ہو۔ وعند ابی یوسف یزول ملکہ بالقول کما ہوا صلہ اذا التسلیم عندک لیس بشرط
 والوقف لازم وعند محمد اذا استقی الناس من السقایۃ وسکنوا الخان والرباط ودفنوا فی المقبرۃ ذال
 الملك لدن التسلیم عندہ شرط والشرط تسلیم نزعہ وذلك بما ذکرنا ویکفی بالواحد تعدد رفع المجلس کلمہ
 وعلى هذا البیز الموقوفۃ والجنوز ولوسلم الی المتولی صح التسلیم فی هذه الوجوۃ کما لانه نائب عن
 الموقوف علیہ وفعل النائب کفعل الموقوف عنہ واما فی المسجد فقد قیل لایکون تسلیم لانہ لا
 تدیر لتولی فیہ وقیل یكون تسلیم لانہ یمحتاج الی من یکسہ ویلقی یا یہ فاذا سلم الیہ صح التسلیم
 والمقبرۃ فی هذا بمنزلة المسجد علی ما قیل لانہ لا متولی لہ عرفا وقیل ہی بمنزلة السقایۃ والخان
 فیصح التسلیم الی المتولی لانہ لو نسب المتولی یمح وان کان بخلاف العادۃ ولوجعل دارا لہ بکفۃ
 سکنی لحاج بیت اللہ والمعتمرین او جعل دارا فی غیر مکہ سکنی للمساکین او جعلها فی ثمر من
 الشجر سکنی للفراتہ والموابطین او جعل غلۃ ارضہ للفراتۃ فی سبیل اللہ تعالیٰ ودفع ذلک الی وال
 یقوم علیہ فہو جائز ولا رجوع فیہ لما بینا الا ان فی الغلۃ یجوز للفقراء دون الاغنیاء وفيہا سواہ

من سكنی الخانات والاستقاء من البیرو والسقایة وغیر ذلك یتولی فیہ الفنی والفقیر والفاری
 ھو العرف فی الفصلین فان اھل العرف یریدون بذلک فی الغلة الفقراء وفي غیرھا التثبیت
 بینھم وبين الاغنیاء ولذات الحاجة تشمل الفنی والفقیر فی الشرب والنزول والفنی لا یتحتاج
 الی مصرف ھذہ الغلة لغناہ واللہ اعلم بالصواب۔ اور ابو یوسفؒ کے نزدیک سقایہ و
 سرلئے وغیرہ میں صرف کہنے سے اس کی ملک نہ اٹل ہو جائے گی۔ جیسا کہ ابو یوسفؒ کے نزدیک
 یہ اصل قرار پائی کیونکہ متولی کو سپرد کرنا ان کے نزدیک شرط نہیں اور وقف لازم ہوتا ہے اور
 امام محمدؒ کے نزدیک جب لوگوں نے سقایہ سے پانی پی لیا اور سرلئے یا رباط میں رہے اور مقبرہ
 میں مردے دفن کئے تو وقف کرنے والے کی ملک نہ اٹل ہو گئی۔ کیونکہ امام محمدؒ کے نزدیک سپرد کرنا
 شرط ہے اور ہر قسم میں اس کے لائق سپردگی شرط ہے اور یہاں بطور مذکورہ بالا حاصل ہو گئی۔ یعنی
 سقایہ سے پانی پینا اور سرلئے اور رباط میں اتھرنا اور مقبرہ میں دفن کرنا پھر ایک شخص کا فعل
 کافی ہے کیونکہ کل جنس کا فعل متعذر رہے اور یہی اختلاف کنویں و حوض کے وقف کرنے میں ہے اور اگر
 اس نے متولی کو سپرد کر دیا تو ان سب صورتوں میں سپرد کرنا صحیح ہے کیونکہ متولی ان لوگوں کی طرف سے
 نائب ہے جن پر وقف ہے تو نائب کا فعل ان کے فعل کا قائم مقام ہوگا اور مبسوط میں مذکور ہے کہ
 ان مسائل میں صاحبین کے قول پر فتویٰ ہے اور اسی پر اجماع امت ہے۔ المصنعات ۵۰ رہا مسجد کی صورت
 میں بعض نے کہا کہ صرف متولی کے سپرد کرنا جب تک اس میں غار نہ ہو یعنی جاوے سپردگی نہ ہوگی کیونکہ متولی
 کے واسطے اس میں کوئی تدبیر نہیں ہے اور بعض نے فرمایا کہ یہ سپردگی صحیح ہے کیونکہ مسجد کے واسطے ایسے شخص
 کی ضرورت ہے جو اس میں تھکاؤ دے اور اس کا دروازہ بند کرے تو جب اس نے متولی کو سپردگی
 تو یہ سپردگی صحیح ہے اور مقبرہ کا حکم اس بارہ میں بمنزلہ مسجد کے ہے جیسا کہ بعض کا قول ہے کیونکہ عرف میں
 اس کا کوئی متولی نہیں ہوتا اور بعض نے کہا کہ مقبرہ بمنزلہ سقایہ و سرلئے کے ہے تو متولی کو سپرد کرنا صحیح ہے
 کیونکہ اگر وہ متولی مقرر کرے تو تقریر صحیح ہوگا اگرچہ عادت کے خلاف ہے۔ اگر کسی نے اپنا ایک دارجر
 مکہ میں ہے خانہ کعبہ کے حج و عمرہ کرنے والوں کی سکونت کے واسطے وقف کیا یا اپنا دارجر کسی جگہ سرلئے مکہ
 کے واقع ہے مساکین کے رہنے کے لئے وقف کیا یا ملک اسلام کی سرحد پر جو گھر ہے وہ غازیوں یا اہل
 رباط کے رہنے کے واسطے وقف کیا یا اپنی زمین کی حاصلات اللہ تعالیٰ کی راہ میں جہاد کرنے والوں کے
 واسطے وقف کی اور یہ گھر یا زمین کسی متولی قیم کو سپرد کر دی تو یہ جائز ہے اور وہ رجوع نہیں کر سکتا ہے
 بوجہ مذکورہ سابق (جب بندہ نے اپنا حق ساقط کیا تو وہ ہمیشہ کے واسطے اپنی اصل یعنی ملک الہی میں
 عود کر گئی) لیکن حاصلات کی صورت میں جو کچھ حاصل ہو وہ فقراء کو جائز ہے اور تو گھروں کو حلال نہیں
 ہے اور اس کے سوائے دوسرے منافع مثلاً سرلئے کے سکونت و کنویں و سقایہ سے پانی پینے وغیرہ کے
 تو اس میں فنی و فقیر ہر ایک اور دونوں صورتوں میں فرق کرنے والا عرف ہے کیونکہ غلہ کی صورت میں
 وقف سے اہل عرف کی مراد محتاج لوگ ہوتے ہیں۔ اور سوائے اس کے دوسرے منافع ہیں تو گھروں
 و محتاجوں کو یکساں رکھتے ہیں اور اس دلیل سے کہ کنویں یا سقایہ سے پانی پینے میں یا سرلئے و رباط میں

اترنے میں غنی و فقیر کی ضرورت شامل ہے اور اس زمین کی حاصلات صرف کرنے میں تو نگرہ کو کوئی حاجت نہیں ہے واللہ اعلم بالصواب (فروع) اگر مسجد میں کوئی درخت لگایا تو وہ مسجد کے واسطے ہو جائے گا۔ ظ۔ اگر درخت وقف کیا کہ اس کے پتوں یا پھلوں یا اصل سے نفع اٹھا یا تو وقف جائز ہے پس اگر اس کے پھلوں یا پتوں سے نفع ممکن ہو تو کاٹنا نہ جائے گا ورنہ کاٹ کر صدقہ کر دیا جائے گا۔ المضرات۔ مسجد میں سیب کا درخت ہے تو صدر شہید نے کہا کہ اس سے لوگوں کو روزہ افطار کرنا مباح نہیں ہے۔ الذخیرہ۔ ایک شخص نے لوگوں سے مسجد کی عمارت بنانے کے واسطے مال جمع کیا پھر اس میں سے کچھ اپنی ضرورت میں صرف کیا پھر اس کا عوض رکھ دیا تو اس کو جائز نہیں ہے اور وہ ضامن ہو جائے گا لیکن وبال قدر ہونے کے واسطے حاکم سے اجازت لے لے اور اگر متعذر ہو تو اس کے مثل مال مسجد میں صرف کر دے اور اگر اصلی مالک معلوم ہوا تو اس سے دوبارہ اجازت لینا نجات ہے الذخیرہ۔

عالم نے اگر فقیروں کے واسطے کچھ سوال کیا اور لوگوں نے جو کچھ دیا وہ مختلط ہو گیا تو وہ اس سب کا ضامن ہو جائے گا حتیٰ کہ اگر ان لوگوں نے زکوٰۃ کی نیت کی ہو تو ان کی زکوٰۃ ادا نہ ہوگی۔ پس فقیروں کو چاہیے کہ اس کو وصول کرنے کی اجازت دیں تاکہ وہ فقیروں کا مال باہم خلط کرنے والا نہ ہو۔ محیط۔ اگر کوئی شخص نیک کام کے واسطے کھڑا ہوا اور اس نے فقیر کے واسطے بغیر فقیر کے سوال کر کے کچھ جمع کیا تو یہ شخص امین ہے۔ پس اگر بعض کا دیا ہوا دوسرے کے دیئے ہوئے میں ملا دیا تو فقیر کو اپنے مال سے دینے والا ہوا اور لوگوں کے مال کا ضامن ہوا اور لوگوں کی زکوٰۃ ادا نہ ہوگی۔ پس چاہیے کہ پہلے فقیر اس کو وصول کرنے کا وکیل کر دے تاکہ وہ فقیر کا مال باہم ملانے والا ہو جائے۔ المضرات۔

ایک شخص نے چاہا کہ اپنا مال راہ خیر میں کر دے تو بہتر یہ ہے کہ فقہ کے پڑھنے پڑھانے میں صرف کر دے کیونکہ نوافل عبادات سے اس میں مشغول ہونا بہتر ہے اور یہی حکم حدیث و تفسیر کا ہے کیونکہ ان چیزوں کا نفع زیادہ پائدار ہے۔ المضرات۔ ایک شخص نے مسجد میں کنواں کھودا جس میں نفع ہے اور کسی کا ہنر نہیں ہے تو جائز ہے۔ ھ۔



خاتمۃ الطبع!

الحمد لله سبحانه وتعالى شانه کہ کتاب ستطاب الہدایہ کا ترجمہ "عین الہدایہ" اسم باسمی جس میں جناب مترجم ہمام نے غایت اہتمام سے بے مثل التزام معنی فرمایا۔ از انجملہ اولاً ترجمہ فیض سلیم عام فہم کہ خود تحصیل طلبہ کے واسطے معلم عالی مقام ہے اس پر توینجید کلام نے عیاں مثل آئینہ بنایا۔ ثانیاً دلائل نفی و قیاسی شیخ امام قمر مقام صاحب الہدایہ رحمہ اللہ تعالیٰ جن کا مرتبہ عالی قیاس کو نصوص سے تطبیق دینے میں اظہر من الشمس ہے اور تطبیق مذکور سے دلالت تجرأئمہ علماء کے نزدیک ابن من الامس ہے۔ ولا عبرۃ بما یتفرد بہ الجملۃ ولو ادعوا لانفسہم المنزلۃ۔ حضرت مترجم عم فیض نے دلائل قیاسی کو اصولی ماخذ سے ایسی تسہیل کے ساتھ باشارہ لطیفہ ادا فرمایا کہ اصل مقام و اصول کلام دونوں معاملہ ہر گھٹے اور علت جامعہ و وجہ قیاس کا انکشاف بیان سے مبادرت کرتا ہے۔ ثالثاً اصل الاصول یعنی بیان نصوص میں جو طریقہ مختار فرمایا بیان خود مداح ہے کیونکہ بعض مترجمین نے کثیر تخریج و جرح و توثیق رجال الاسناد میں ایسی تطویل کی کہ عوام اصل مقصود ہی سے منتشر ہو گئے۔ لہذا حضرت موصوف کا طریقہ غایت مستحسن ہے کہ جب حدیث کی روایت صحیحین میں موجود ہے تو تصحیح اجماعی حاصل ہے۔ پھر نقل توثیق تطویل لا طائل اور اسی طرح غیر صحیحین کی حدیث جب کسی معتمد امام نے صحیح الاسناد فرمائی تو یہ اثبات کے لئے کافی۔ اور اگر تضعیف و تصحیح میں بین الائمہ اختلاف ہو تو فقط عمل خلاف راوی کی توثیق کافی ہے۔ رابعاً بعد اثبات نصوص کے جیسے امام ابو حنیفہ کے اصول پر اجتہاد کو منطبق کیا۔ مثلاً روایت مرسل امام و جہور کے نزدیک مطلقاً مقبول ہے۔ پس یہ حکم مستنبط ہوا اسی طرح دیگر ائمہ مانند امام شافعی کے اجتہاد کو عدم قبول مرسل پر منطبق کر کے ان کا استنباط نکال دیا۔ کیونکہ امام شافعی "قبول مرسل میں تفصیل فرماتے ہیں اور اس کے فوائد عظیم سے یہ کہ اہل السنۃ معلوم کریں کہ ہمارے علمائے دین میں مخالفت نہیں بلکہ اجتہادی اختلاف ہے اور ہم پر سب کی تکریم و ادب کی تعظیم لازم ہے ورنہ بے ادب شریک روافض ہے خامساً ہدایہ جو غالباً مسائل اصول مذہب کو محیط ہے اس کے ساتھ میں مسائل مشائخ مجتہدین کی تذلیل کی اور اس میں بھی جن صفت کی رعایت فرمائی کہ مختلف اقوال میں سے صرف اس قول پر اکتفا کیا جس پر فتویٰ ہے تاکہ عوام بغیر تردد کے آگاہ ہوں کہ یہی ماخوذ اسی پر فتویٰ ہے اور تتبع و جہد بلیغ سے فتویٰ مع حوالہ کتب ائمہ نقل کیا اور یہ صرف بیان نمونہ ہے اور اس کی تمام خوبیوں و لطائف تحقیقات و غرائب تدقیقات و تذلیل و تفریبات و بدیع کلمات و اشارات کی تفصیل کے لئے رسالہ چاہیے اور خود کتاب ہاتھ میں ہے غور نظر و سلامت فکر کے ساتھ دیکھئے کہ کیسی عجیب سعی مشکور فرمائی ہے کہ بلا مبالغہ اس کی نظیر موجود نہیں ہے۔

